Abschied von der Heilsgeschichte – das Motto des 7. Symposions der Inârah in Trier im Mai 2022 ist nichts anderes als die Neuformulierung eines akademischen Programms: Die Verankerung der in allen anderen historischen Disziplinen zum Standard gehörenden historisch-kritischen Methode auch in der Islamwissenschaft.

Die Autoren der islamischen Traditionsliteratur waren keine Historiographen, sondern Geschichten-Schreiber, und obschon sie gelegentlich historische Gegebenheiten aufzugreifen wussten, waren sie eher Moralisten, die ihre eigene Zeit anhand eines vorgestellten Goldenen Zeitalters erklärten.

Wie die Entstehung des Islam wirklich vor sich gegangen ist, war die Fragestellung aller vorherigen und auch dieses Symposions, an dem Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen und Ländern teilgenommen haben. Entsprechend sind die meisten Beiträge Themen wie der historischen Aufarbeitung der Entstehung des Islam und der Religionsgeschichte des Vorderen Orients in der Spätantike gewidmet. Dazu kommen Analysen der Auswirkungen historisch-kritischer Forschungen auf gesellschaftliche Debatten der Gegenwart.

INÂRAH 11

978-3-89930-464-0

SCHILER & MÜCKE

Die Entstehung einer Weltreligion VI

Markus Groß / Robert M. Kerr (Hg.)

SCH LR& MCK

Markus Groß / Robert M. Kerr (Hg.)

Die Entstehung einer Weltreligion VII

Abschied von der Heilsgeschichte

INÂRAH 11

SCHILER & MÜCKE

Die Entstehung einer Weltreligion VII

INÂRAH

Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran

– NOVA SERIES –

Herausgegeben von
INÂRAH – Institut zur Erforschung
der frühen Islamgeschichte und des Koran

Markus Groß / Robert M. Kerr (Hg.)

Die Entstehung einer Weltreligion VII

Abschied von der Heilsgeschichte

INÂRAH
Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran
Band 11

SCHILER & MÜCKE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten
Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

All rights reserved
No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, transmitted or utilized in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without permission in writing from the Publishers.

© 2023 Hans Schiler & Tim Mücke GbR
Berlin und Tübingen
Erstausgabe
1. Auflage 2023
Umschlagabbildungen: siehe Seite 511
Druck: CPI buchbuecher.de
Printed in Germany

ISBN: 978-3-89930-464-0

Inhalt

Vorwort 7

I Gelebter Islam

MARKUS GROSS — Everyday Islamic Life and its Qur'ānic Basis – Why the Traditional Narrative Cannot be Right – 15

II „Islamophobie" und Islamwissenschaft

IBN WARRAQ — Islam, Islamophobia and Islamic Studies 39

RACHAD ANTONIUS — L'islamophobie comme paradigme – réflexions critiques 65

RALPH GHADBAN — L'importance des études sur la naissance de l'islam pour le monde arabo-musulman 87

III Religionsgeschichtliche Hintergründe

VOLKER POPP — Zum Ursprung des Mottos *Allāhu akbar*. Arabische Semantik als Produkt islamischer Theologie 101

GABY ABOUSAMRA — D'Aḥiqar l'araméen à Luqmān du Coran 121

IV Zur islamischen Pilgerfahrt

RAYMOND DEQUIN — Die Wallfahrt nach Mekka – Ein Missionswerk der abbasidischen Herrschaft in manichäischem Geiste .. 139

STEPHEN J. SHOEMAKER — The Qur'ān's Holy House: Mecca or Jerusalem? 179

V Zur Hagiographisierung der Figur Muḥammads

MARCIN GRODZKI — Die Rezeption von Muḥammad Ibn Ishāqs *as-Sīra an-nabawiyya* in klassischen islamischen Quellen 201

OTFRIED WEINTRITT — Intention und Anspruch: das literarische Konstrukt des frühen Lebens Muaḥmmads 223

ROBERT M. KERR — Muḥammad : « Un sceau mis sur les lèvres du désert » ? 249

VI Außerislamische Spurensuche

PETER VON SIVERS — Zur Fehldatierung zweier Texte, die das Prophetentum Muḥammads verkünden 265

SAMIR ARBACHE — « L'enfant a bougé avec joie dans mon ventre et il s'est prosterné devant toi » (Lc 1,44). Enquête dans les documents chrétiens et musulmans 277

VII Islamentstehung und Koranexegese

JAN M. F. VAN REETH — Ostsyrische Bibelerklärungen und die islamische Prophetologie 291

GORDON D. NICKEL — The Development of Salvation History in the *Tafsīr* of Muqātil b. Sulaymān 305

BARINO BARSOUM — Ḥadith und Gefährtentraditionen als neue Legitimationsquellen für den Fiqh 333

VIII Koranforschung

DANIEL A. BRUBAKER — A Critical Edition of the Qur'ān 355

BRUNO BONNET-EYMARD — Une traduction des sourates 105 et 106 : Un exemple des sources bibliques du Coran 369

GERD-R. PUIN — Syrische Geheimnisse der „Geheimnisvollen Buchstaben"? 391

EBRARD RODRIGO DA COSTA — L'interpolation du sacrifice d'Ismaël dans Q 37....423

MUNTHER YOUNES — Genitive in the Qur'ān, Accusative in the *Sunna* The Manipulation of the Language of the Qur'ān by the Interpreters and Grammarians 455

Mehrsprachige Zusammenfassungen (Deutsch—Français—English) 469

Kolophon 511

Vorwort

Nach etwas mehr als zwei Jahren legt das neue Herausgeberteam von *Inârah* hiermit den elften Sammelband der gleichnamigen Reihe, somit den zweiten Band der *Nova Series* vor, in dem – wie bereits beim letzten Mal – Beiträge auf Englisch, Französisch und Deutsch versammelt sind.

Die Beiträge gehen dabei mit wenigen Ausnahmen auf Vorträge zurück, die auf dem 7. *Symposion zur Islamischen Entstehungsgeschichte und zu den Ursprüngen des Koran* vom 4. bis 7. Mai 2022 in Trier im Robert-Schuman-Haus gehalten wurden. Das Leitmotiv dieser Tagung wurde im gewählten Wahlspruch zum Ausdruck gebracht: „Abschied von der Heilsgeschichte". Wie bei allen bisherigen Konferenzen, die von Inârah organisiert worden waren und den Publikationen, die auf den dort gehaltenen Vorträgen basieren, ist das Motto nichts anderes als die Neuformulierung unseres akademischen Programms: Die Verankerung der in allen anderen historischen Disziplinen zum Standard gehörenden historisch-kritischen Methode auch in der Islam*wissenschaft* – sofern man bisher hier überhaupt von einer Wissenschaft reden kann. Denn anders als beispielsweise in der klassischen Philologie oder der vorderasiatischen Archäologie gilt in der Islam*kunde*[1] – wie sie früher hieß und am besten immer noch heißen sollte – nicht der Primat der Beleglage, der Logik und des ergebnisoffenen Abwägens verschiedener Interpretationen, sondern der des „Traditionellen Berichtes", der „klassischen" Erzählung, die der islamischen Traditionsliteratur entnommen wurde und die erst rund zwei Jahrhunderte nach dem angeblichen Stattfinden der berichteten Ereignisse verfasst wurde.

In den Disziplinen Bibelwissenschaften oder Kirchengeschichte, deren Methodik eigentlich verwandt sein sollte oder im Prinzip auch für die Erforschung des Islam übernommen werden könnte, ist der Unterschied zwischen Geschichtsschreibung, die sich auf belastbare Quellen stützt, und *Heilsgeschichte* schon lange selbstverständlich. Die sogenannte Islamwissenschaft,

[1] In einer „Kunde" wird ein Grundstock an „festem" Wissen vermittelt, zu dem hin und wieder neues als fest angesehenes Wissen hinzugefügt wird. In einer Wissenschaft wird „potentielles" Wissen erzeugt und dann kritisch hinterfragt.

wie sie besonders in der westlichen Universitätslandschaft mittlerweile betrieben wird, vor allem nach Etablierung von Seminaren sogenannter „Islamischer Theologie" in manchen Bundesländern in den letzten Jahren, stellt einen intellektuellen Rückschritt dar, da sie diesen Unterschied immer noch nicht wahrhaben zu wollen scheint. Dabei sollte vielleicht die nunmehr rund 200-jährige Diskussion der Frage betrachtet werden, ob (christliche, bekenntnisgebundene) Theologie an Universitäten, von denen ja Ergebnisoffenheit verlangt wird, überhaupt etwas zu suchen hat. Das unseres Erachtens beste Argument für eine Verankerung von Theologie (nicht nur christlicher) und Religionswissenschaften an Universitäten[2] ist der dadurch unvermeidbare Zwang zur Anerkennung von wissenschaftlichen Standards und das Einfordern einer kritischen Selbstreflexion. In mehreren Bereichen der Theologie arbeitet man eigentlich ohne Bekenntnisbindung oder sollte es zumindest (Kirchengeschichte, Bibelwissenschaften, biblische Archäologie), in anderen Fällen ist es durch die Notwendigkeit zur Auseinandersetzung mit Gegenmeinungen zu einer gegenseitigen Befruchtung gekommen (z.B. in der Fundamentaltheologie und der Religionsphilosophie).

Dabei hat sich die die Einteilung in Fach-Unterdisziplinen als selbständige Wissenschaftszweige mit eigenen theoretischen Grundlagen und Aufgabenstellungen bewährt. So wird der Inhalt der kanonischen Schriften, der bekenntnisgebunden in einer Teildisziplin relevant sein kann, streng von der Offenbarungsgeschichte getrennt, die ihrerseits nicht kanonisch ist und sich der Diskussion mit Fachkollegen, die der Religionsgemeinschaft nicht angehören, stellen muss. Als Paradebeispiel ist die stringent nach philologischen Standards der Textkritik arbeitende Textgeschichte der hebräischen Bibel[3] und des Neuen Testamentes[4] zu nennen. Bei der modernen wissenschaft-

[2] Einmal abgesehen von dem historischen Grund, dass das Entstehen der *Institution Universität* von der Ausbildung von universal gebildeten Theologen im Mittelalter nicht zu trennen ist.

[3] A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Brill, Leiden ²2005.

[4] Siehe K. Aland u. B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²1989; B. M. Metzger u. B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, University Press, Oxford ⁴1992. Solche Grundlagenwerke gibt es für den Koran noch nicht, auch weil viele Muslime und sogar Islamwissenschaftler

lich arbeitenden Textauslegung (Exegese) werden historische Vorgänger wie Origenes oder der Talmud zwar berücksichtigt, allerdings nicht als Primärquelle für die Textentstehung, sondern eher für die Geschichte der Hermeneutik.

Mit diesen historisch gewachsenen und in der Auseinandersetzung mit säkularen Disziplinen geschärften Teildisziplinen der jüdischen und christlichen Theologie hat das, was in neugegründeten Instituten der sogenannten „Islamischen Theologie" betrieben wird, nicht viel mehr als den Namen gemeinsam. Weder gibt es eine Einteilung in Teildisziplinen, noch wird zur Überprüfung der Ergebnisse eine Auseinandersetzung mit außenstehenden Fachkollegen, etwa der Altorientalistik, Kirchengeschichte, Archäologie, Religionswissenschaft, Semitistik und Klassischen Altertumswissenschaft gesucht. Man ist fest überzeugt, dass für die Erforschung des frühen Islam eine Kenntnis des klassischen Arabisch und die Lektüre der Traditionsliteratur ausreicht – man kocht sozusagen im eigenen Saft. Die für die islamische und islamologische Koranauslegung immer noch maßgeblichen Werke von aṭ-Ṭabarī und Ibn Kaṯīr haben ungefähr denselben zeitlichen Abstand zu den von ihnen behandelten kanonischen Texten wie die erwähnten Kirchenväter und Rabbiner zu den ihrigen. Jedoch ist der exegetische Stellenwert bei modernen islamischen Theologen im Prinzip derselbe wie er im Großen und Ganzen im islamischen Kulturkreis immer gewesen ist, d. h. alle Exegese basiert prinzipiell auf den Erklärungen der sog. „Anlässe der Offenbarungen" (*Asbāb annuzūl*), wie sie durch die Traditionarier vorgegeben wurden. Die ursprüngliche Absicht dieser Texte war jedoch in erster Linie die Verknüpfung einer neu geschaffenen Propheten-Vita mit dem Korantext, der aufgrund seiner vielen dunklen Stellen sich dafür anbot. Wie man an vielen Beispielen klar erkennen kann, hatten diese Exegeten keinen Zugriff auf ältere Quellen und auch keine Kenntnisse der Sprachen, die für deren Auswertung nötig gewesen wären. Die vorgeblich von ihnen herangezogene und durch angebliche Überlieferer-Ketten (sog. Isnāde) quasi kanonisierte „mündliche Tradition" widerspricht nicht nur allem, was wir über das Zustandekommen und die Verlässlichkeit von vergleichbaren Überlieferungen wissen, sondern vor al-

bestreiten, dass der Koran als Text das Produkt eines historischen Entstehungsprozesses ist.

lem auch dem archäologischen, sprachlichen, epigraphischen und numismatischen Befund. Gattungstechnisch stellt die *Sīra* keine Lebensbeschreibung eines historisch greifbaren Menschen dar, sondern sie gehört zum Genre der Hagiographie, das aus der Kirchengeschichte bestens bekannt ist. Zweck ist nicht die historische Beschreibung, sondern die Erbauung – d. h. moralische Belehrung – der Gläubigen, im Falle des Islam zudem die Ausbildung eines kasuistischen Rechtssystems, wobei angebliche Episoden und Aussprüche aus dem Leben des Propheten, zusammengestellt in sog. Ḥadīṯ-Sammlungen, die Präzedenzfälle lieferten.

Wie wir bereits erwähnt haben, sind die den jeweiligen christlichen Pendants vordergründig entsprechenden Bereiche der sog. „islamischen Theologie" entweder meilenweit von historisch-kritischen Standards bzw. kritischer Selbstreflexion entfernt oder es gibt sie gar nicht – oder wie wir hoffen: noch nicht. Ein Zweck unserer Bemühungen ist es, hierfür einen Beitrag zu leisten.

Der Sinn von Tagungen wie der letzten in Trier ist es bisher immer gewesen, die wenigen im ursprünglichen und auch für das Entstehen einer echten Islam*wissenschaft* wünschenswerten Sinne wissenschaftlich arbeitenden Fachkollegen, aber auch interessierte Laien zusammenzubringen und ihnen ein Forum zu bieten, auf dem sie sich kennenlernen und austauschen können. Die ständige Gefahr wissenschaftlicher und menschlicher Vereinsamung durch Beharren auf überall sonst, aber nicht in der eigenen Zunft gängigen wissenschaftlichen Methoden sollte nicht unterschätzt werden! Der Koran – nur vermeintlich „ein Buch", stattdessen vielmehr, was einem jeden unvoreingenommenen Leser deutlich ist, eine Text*sammlung* – ist eigentlich unmöglich als Wiedergabe von Offenbarungen an einen Propheten namens Muḥammad vorstellbar, oder gar als das verschriftete „Protokoll eines Austausches zwischen dem Verkünder und seiner Gemeinde", wie der Koran nach einer vermeintlich für alle akzeptablen Kompromissformel schon genannt worden ist. Gattungstechnisch gesehen haben wir es hier stattdessen mit einem ursprünglich christlichen Werk zu tun, vielleicht einem *Lektionar* in arabischer Sprache, das in der Folge mehrmals von Theologen umgearbeitet wurde, da es klar unterscheidbare redaktionelle Schichten aufweist. So entstand aus einer ursprünglich wohl christlichen Textsammlung allmählich eine islamische Heilige Schrift.

Des Weiteren stellt die von der islamischen Überlieferung behauptete Verortung des Frühislam in Mekka und Medina eindeutig eine spätere, anachronistische Rückprojizierung dar. Die Sprache, die Schrift und die theologischen Inhalte weisen vielmehr auf ein „Emergenzterrain" hin, das vom mesopotamischen Nordarabien bis zum iranisch geprägten Gebiet der Seidenstraße reicht.

Von Islam im eigentlichen Sinn kann erst ab dem Zeitalter der Abbasiden (ab 750 n. Chr.) die Rede sein, von denen er als die politische Religion des Reiches konzipiert wurde. Die von diesen entmachteten Umayyaden dagegen waren noch – aus der Perspektive der damaligen (chalzedonischen) Reichsorthodoxie gesehen – Christen mit einer heterodoxen, man könnte auch sagen häretischen Christologie, die das nahe Ende der Zeiten und die baldige Wiederkehr Christi, die „Parusie", erwarteten.

Erstaunlich ist dabei vor allem, dass westliche Forscher, von denen keine islamische Rechtgläubigkeit verlangt wird, nicht schon längst prinzipielle Zweifel an der Verlässlichkeit dieser Tradition gehegt haben, einmal abgesehen von einigen berühmten Ausnahmen (allen voran Ignaz Goldziher), von denen ausgewählte Beiträge in früheren Sammelbänden und in zahlreichen Anthologien von Ibn Warraq zu finden sind. Denn bei der Traditionsliteratur gilt die Faustregel: Je später eine Überlieferung, umso mehr „weiß" sie von Muḥammad und den Anfängen. Die Autoren der Traditionsliteratur waren keine Historiographen, sondern Geschicht*en*-Schreiber, und obschon sie gelegentlich historische Gegebenheiten aufzugreifen wussten – sie aber häufig bis zur Unkenntlichkeit entstellten –, waren sie eher Moralisten, die es sich zur Aufgabe machten, ihre eigene Zeit anhand eines vorgestellten Goldenen Zeitalters zu erklären. Sie schufen quasi ein „Prequel", eine Geschichte, die wie die Vorgeschichte einer anderen Erzählung präsentiert wird – so wie etwa in der Unterhaltungsindustrie häufig eine neue Serie über die „jungen Jahre" des Helden einer bereits bekannten Serie.[5] Es handelt sich hierbei also um

[5] Ein gutes Beispiel ist die auch im deutschen Fernsehen laufende Serie „Endeavour" (deutsch: „Der junge Inspektor Morse") über die jungen Jahre des Inspektor Morse aus der gleichnamigen englischen Serie, die von 1987 bis 2000 vom englischen Sender ITV ausgestrahlt wurde. Die Serie hat auch ein Sequel, eine Nachfolgeserie namens „Lewis" (ebenfalls in Deutschland wiederholt ausgestrahlt), in der der frühere Assistent von Inspektor Morse, gespielt vom selben Schauspieler, jetzt die (älter gewordene) Hauptfigur ist. Sowohl das

das Gegenstück einer Fortsetzung (bei Serien und Kinofilmen: „Sequel"), da die bereits bekannte Handlung nicht fortgeführt wird; vielmehr wird ihr ein zusätzlicher Teil der Geschichte vorangestellt, was literaturwissenschaftlich zur Gattung der „Backstory" („Toile de fond") gehört, eine für dramaturgische Zwecke dargestellte Vergangenheit der Hauptdarsteller, die für zentrale Handlungsweisen der Protagonisten, deren spätere Geschichte als bekannt vorausgesetzt wird, von Bedeutung ist. Die Hintergrundgeschichte wird oft verwendet, um der Haupthandlung historische Tiefe oder Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Schwieriger stellt sich die Aufgabe herauszufinden, wie die Entstehung des Islam *wirklich* vor sich gegangen ist. Dies war die eigentliche Aufgabe aller vorherigen und auch des letztjährigen Symposions, an dem Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen und Ländern teilgenommen haben, und deren Vorträge zum großen Teil als ausgearbeitete Beiträge im vorliegenden Sammelband erscheinen.

Nicht alle Artikel sind historischen Themen gewidmet. *Ibn Warraq* und *Rachad Antonius* etwa haben dem Konzept „Islamophobie" Analysen gewidmet. Der Begriff bezeichnet, anders als andere Komposita mit dem Suffix „-phobie", nicht eine psychische Störung, sondern stellt einen Kampfbegriff dar, mit dem sozial und intellektuell wichtige Diskussionen bereits im Keim erstickt werden und der als Deckmantel für die Islamisierung von Gesellschaften fungiert. Mit dem Einfluss historisch-kritischer Forschungen auf die gesellschaftlichen Debatten in der islamischen Welt beschäftigt sich der auch in Medien oft zu sehende deutsche Autor und Sozialwissenschaftler *Ralph Ghadban*.

Im dritten Teil des Sammelbandes steht dann die historische Aufarbeitung der Entstehung des Islam und die Religionsgeschichte des Vorderen Orients in der Spätantike im Mittelpunkt: Was eigentlich das Motto „*Allāhu akbar*" bedeutet, versucht *Volker Popp* zu klären, während *Gabriel Abousamra* das Verhältnis der aramäischen Aḥīqar-Traditionen zu dem koranischen Luqmān

Prequel, als auch das Sequel sind gelungen und eigenständig erfolgreich – die Originalserie beispielsweise ist in Deutschland nie gelaufen, trotzdem sind die beiden neuen Serien beliebt – ohne dass die meisten Zuschauer überhaupt etwas von der Originalserie wissen. Letzteren Punkt könnte man fast für eine Parallele zum Verhältnis „Islam versus Frühislam" halten.

beleuchtet. *Raymond Dequin* und *Stephen Shoemaker* zeigen, warum der heiligste Ort des Islam ursprünglich Jerusalem – und nicht Mekka – gewesen sein muss und verweisen auf die Substrattraditionen der islamischen Pilgerfahrt.

Marcin Grodzki und *Otfried Weintritt* behandeln danach die Probleme der Quellenlage bei der angeblichen Prophetenbiographie, der sog. *Sīra*. *Robert Kerr* behandelt Fragen um den Begriff des „Siegels der Propheten" (*ḫātam an-nabiyyīn*) und erläutert, warum dieses sich ursprünglich nicht auf Muḥammad bezogen haben kann.

Peter von Sivers legt Beweise für die bisherige Fehldatierung der *Doctrina Iacobi* vor, die oft als einer der wenigen Belege für die Historizität des Propheten angeführt wird und stellt die dem Rabbi Šimʿon b. Yoḥai zugeschrieben *Nitsarot* vor, die erst später entstanden sind und somit nichts über Zustände im ersten Viertel des 7. Jh. aussagen können. Auffallende Parallelen einer arabischen Handschrift des Lukasevangeliums mit einem Ḥadīṯ werden von *Samir Arbache* zur Diskussion gestellt. *Jan Van Reeth* stellt den aus dem Süden (der heutigen Emirate) stammenden christlich-aramäischen theologischen Hintergrund des Korans vor. *Gordon Nickel* beschäftigt sich mit dem Entstehen von Heilsgeschichte im *Tafsīr* des vielleicht ältesten Exegeten: Muqātil b. Sulaymān. Der letzte Beitrag dieses Teils des Sammelbandes bietet eine Zusammenfassung der Doktorarbeit von *Barino Barsoum*. Darin bespricht er die Frage, wie und warum die Traditionen um und über Muḥammad, u. a. die Ḥadīṯe, erst später als Legitimationsquelle für das islamische Recht erfunden wurden. Die ungekürzte Fassung seiner Arbeit ist einige Tage vor Abfassen dieses Vorwortes als zweiter Band unserer Inârah-Monographienreihe erschienen:

> *Nichtmuslime im islamischen Recht – Eine Studie zur Doktrin* al-walāʾ wa-l-barāʾ *im Sunnitentum*, INÂRAH Schriften zur Islamgeschichte und zum Koran, Berlin und Tübingen 2023.

Im achten Teil des Sammelbandes sind vor allem koranische Themen versammelt: *Daniel Brubaker* stellt das von ihm initiierte und mit befreundeten Wissenschaftlern durchgeführte (Privat-)Projekt einer bisher fehlenden kritischen Ausgabe des Koran vor. Die biblischen Hintergründe der Suren 105 und 106 sind das Thema des Beitrages von *Bruno Bonnet-Eymard*. Für das Problem der sogenannten „geheimnisvollen Buchstaben" im Koran, die am

Anfang einer Reihe von Suren stehen und für die es weder in der islamischen Tradition, noch in der westlichen Islamwissenschaft eine allgemein akzeptierte Erklärung gibt, wird von *Gerd-R. Puin* ein überzeugender Lösungsansatz präsentiert. Redaktionsgeschichtliche Fragen werden von *Ebrard Da Costa* detailliert am Beispiel einer biblischen Geschichte (der Opferung Isaaks bzw. Ismaëls) im Koran und der verschiedenen Schichten ihrer Bearbeitung behandelt, während *Munther Younes* erörtert, wie die späteren muslimischen Exegeten den Korantext manipulierten, um Glaubenssätze zu rechtfertigen.

Natürlich ist unserer Forschergruppe bewusst, dass die Ergebnisse unserer wissenschaftlichen Bemühungen auch einem internationalen Publikum zugänglich gemacht werden müssen, das – leider – immer weniger des Deutschen mächtig ist. Zudem gibt es „Quereinsteiger", die die früheren Sammelbände nicht oder höchstens aus Podcasts kennen. Aus diesem Grund werden wir ab diesem Sammelband immer einen allgemeinen Beitrag auf Englisch, in einigen Fällen eventuell auch auf Französisch, an den Anfang stellen, aus dem wichtige Argumente, Herangehensweisen und Fakten mit Bezug auf die Neuinterpretation der islamischen Frühgeschichte vorgestellt werden. Den Anfang macht ein Beitrag von *Markus Groß*, in dem die Frage behandelt wird, welche Elemente des „gelebten Islam" eigentlich im Koran vorkommen und welche wahrscheinlich spätere Hinzufügungen darstellen.

Schließlich bleibt es unsere angenehme Pflicht, den Herren Harun Ibrahim, Matthias Schwab und Prof. Dr. Max Otte für ihre Hilfe bei der Durchführung des Kongresses zu danken. Wir danken den Anwesenden und auch den Teilnehmern für ihr Interesse an unserer Veranstaltung und für ihr Kommen, letzteren auch für die rechtzeitige Einreichung ihrer Beiträge und ihre Geduld mit den Herausgebern. Herrn Jean-Claude Muller, Erster Regierungsrat in der großherzoglichen Luxemburger Staatskanzlei a. D., sowie Herrn Priv.-Doz. Dr. Otfried Weintritt sind wir zu großem Dank für ihre selbstlose und einsichtsvolle Hilfe beim Korrekturlesen verpflichtet.

Markus Groß *&* Robert Martin Kerr
Editores Novæ Seriei

The Development of Salvation History in the *Tafsīr* of Muqātil b. Sulaymān

Gordon D. Nickel

1. Introduction

The earliest documents of Islamic literature already feature an assumption of a movement in history as an act of Allāh through an Arabian figure claimed by the documents to be a prophet. This movement – described by some scholars as Islamic "salvation history" – is articulated through a series of major religious truth claims. A revealing representation of the literary development of these claims comes in the earliest extant complete Muslim commentary on the Qur'ān, the *Tafsīr* attributed to Muqātil b. Sulaymān (d. 767).

The basic claims of the commentary are that Allāh, the Almighty Creator God, revealed or "sent down" his word upon Muḥammad; that Muḥammad is a true prophet of Allāh; that the Qur'ān or recitations attributed to Muḥammad are from Allāh and from no other source; that Islām is the true religion of Allāh for humanity; and that all of these claims are attested in the pre-Islamic scriptures: in the *Inǧīl* and *Zabūr*, and especially in the *Tawrāt*.

Muqātil's method of exegesis has been described as narrative or "haggadic,"[1] a style that interprets the meanings of the Qur'ān largely by presenting stories of people encountering the truth claims of Islām. A variety of other early explicative elements are found in his commentary, such as gloss and cross reference, but exegetical enthusiasm is clearly dedicated to the story.

---

[1] J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: University Press, 1977), pp. 121-148. Cf. N. Sinai, "The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature," in: A. Görke and J. Pink (edd.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre* (Oxford: University Press/Institute of Ismaili Studies, 2014), pp. 113-143, esp. 117f.

In the *Tafsīr*, Muqātil's Islamic claims seem to be assumed rather than demonstrated and many of the stories it contains are anecdotes of resistance to the claims, proffered as if the claims are already established facts and resistance somehow vindicates them. At the very beginning of his commentary on Sūra 2, for example, Muqātil does not show concern to substantiate the claim that Allāh "sent down a book" (*ḏālika al-kitāb*) on Muḥammad, but rather only to show that a pair of Jewish Kaʿbs, Ibn al-Ašraf and Ibn Usayd, perversely deny the claim. The "no doubt in it" (*lā rayba fīhi*) of Q2:2 for Muqātil is "no doubt in it that it came from Allāh and he sent it down upon Muḥammad."[2] "Those who believe" (2:4) are the Jewish convert ʿAbdallāh b. Salām and five named companions, and in interpretation of Q2.5 Muqātil tells a story of a controversial encounter between Muḥammad and the "chiefs of the Jews" that stretches to four pages in the published commentary.[3]

This sets a pattern that continues throughout the commentary wherever Jews are named in the Qur'ānic text or where Muqātil identifies "unbelievers," "evildoers" or other unnamed actors as Jews, but also where Christian beliefs are referred to in the Qur'ān.

The stories Muqātil tells are not Qur'ānic narratives: the Qur'ān does not offer these, and often seems to provide little or no suggestion for them. Rather, these stories are narrative developments of the ambiguous and "essentially anonymous"[4] words of the Qur'ān. Muqātil presents these stories with a full cast of characters as if this is the history that preceded the words of the Qur'ān, the *Sitz im Leben* for the recitations, but the Qur'ān itself gives no such stories and no clear indications of them. Islamic salvation history is developed not in the scripture itself – the Qur'ān is a "torso" in which the concept of a "saving history" is absent[5] – but rather in Haggadah, that is in the stories of Islamic origins offered in *Tafsīr*, *Sīra*, and other early Muslim genres. Moreover, Muqātil also seems to give no indication that he is passing

---

2 I wish to thank Ayman Ibrahim for helping me with some of the translations.

3 Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr*, ed. ʿAbdallāh Maḥmūd (Beirut: Muʾassasat al-Tārīḫ al-ʿArabī, 2002), Vol. I, pp. 84-88 (Reprint of the 4-volume edition published in Cairo, 1979–1989).

4 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 57. Cf. M. Radscheit, *Die koranische Herausforderung: Die* taḥaddī *Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans* (Berlin: Klaus Schwarz, 1996), pp. 14-23.

5 J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford: University Press, 1978), p. 45.

on these stories from the accounts of others. *Isnāds* appear infrequently in the text of the commentary, and when they do, they seem to refer to the transmission of details unrelated to the central stories.[6] This leaves the reader wondering whether in the middle of the second Islamic century Muqātil had access to any writing from which he is taking context.

The goal of this essay is to survey and analyse the material related to salvation history in the *Tafsīr Muqātil*, considering its interpretations of Sūras 2–5 and especially the opening sections on Sūras 2 and 3 that introduce the commentary's characterisation of Jewish and Christian faith and response to Islamic claims. A brief description of Muqātil's exegetical method and the importance of his opening passages of interpretation is followed by identification of major religious claims in the commentary and the ways in which Muqātil presents and develops these claims through narrative. Description and analysis of this material intentionally brings in the insights of John Wansbrough, who explored both the material in the *Tafsīr Muqātil* and the very similar material presented in the *Sīrat an-nabawīya* of Ibn Isḥāq. Scholarly analysis of the narrative material in the commentary raises questions about academic description and assessment of the material and the degree of scholarly interaction with major Islamic claims. According to Wansbrough, early Islamic genres like *Tafsīr* and *Sīra* attempted to argue the case that "the sequence of worldly events centered on the time when Muḥammad was directed by God."[7] If so, the apparent reluctance of non-Muslim scholars to interact with the major Islamic religious claims they are describing – perhaps even skittishness to suggest that this may be salvation history rather than von Ranke's *wie es eigentlich gewesen* – is a matter of some curiosity.[8]

2. Muqātil b. Sulaymān and his *Tafsīr*

According to traditional Muslim sources, Muqātil b. Sulaymān was born in Balḫ (Βάκτρα), lived in Marw, Baghdād, and Baṣra, and died in 150/767. He is

6 For example at Q2.150, *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 149.

7 A. Rippin, "Literary Analysis of the Qur'ān, *Tafsīr* and *Sīra* ...," in: R. C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), p. 154.

8 G. Nickel, "Muqātil on Zayd and Zaynab. 'The Sunna of Allāh concerning those who passed away before' (Q33:38)," in: M. Daneshgar and W. A. Saleh (edd.), *Islamic Studies Today. Essays in Honor of Andrew Rippin* (Leiden: Brill, 2017), pp. 43-61, esp. pp. 43, 57-61.

said to have taught in Mecca, Damascus and Beirut as well.[9] Muqātil's commentary has been described by scholars as one of the earliest exegetical works in existence.[10] The style of exegesis it typifies belongs to the most primitive form of commentary on the Qur'ān, suggests Kees Versteegh.[11] Yeshayahu Goldfeld praised the *Tafsīr* as "probably the best organized and most consistent Islamic commentary."[12] However, Muqātil and his commentary seem to have lost favour among orthodox Muslim scholarship for a time, based on indications that he is seldom cited for about a century and a half. A number of accusations were made against Muqātil by Muslim scholars, among them: writing about Allāh in anthropomorphic language; using too much material from the "People of the Book"; immodestly trying to specify what is vague and anonymous in scripture; and especially giving exegetical traditions without a 'proper' *Isnād*.[13]

One of the distinguishing features of the *Tafsīr* is indeed the impulse to provide proper names for the unidentified pronouns of scripture, as well as for generic references such as "believers." "Nothing and nobody is left anonymous," wrote Versteegh, who gave the "absurd" example of Muqātil's naming the ant who spoke with Sulaymān "al-Ǧarmī."[14] The commentary also identifies the ram sacrificed in the place of Isaac as "Razīn" – "one of

---

9 M. Plessner–[A. Rippin], "Muḳātil ibn Sulaymān," *EI²* (1993), Vol. 7, p. 508.

10 Y. Goldfeld, "Muqātil ibn Sulaymān," *Bar-Ilan Arabic and Islamic Studies* 2 (1978), p. *xiv*. Regula Forster calls the commentary "the oldest complete edited Qur'ān commentary in good condition"; cf. Idem, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese am Beispiel von Q53, 1–18* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2001), p. 11.

11 K. Versteegh, "Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the Tafsīr Muqātil," *Der Islam* 67 (1990), p. 206. Versteegh similarly described it as "by far the most independent and interesting of the early commentaries" in Idem, *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam* (Leiden: Brill, 1993), p. 130.

12 Y. Goldfeld, "The Development of Theory on Qur'ānic Exegesis in Islamic Scholarship," *Studia Islamica* 67 (1988), p. 23.

13 C. Gilliot, "Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit," *Journal Asiatique* 279 (1991), pp. 50-68.

14 Versteegh, "Grammar and Exegesis," p. 214 (at Q27.18, *Tafsīr Muqātil*, vol. III, p. 299). Paul Nwyia called this exegetical impulse in Muqātil "l'horreur de l'incertain"; Idem, *Exégèse coranique et langage mystique : Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Beirut: Dar el-Machreq, 1970), p. 63. Cf. also Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert* Ḥidschra *: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: De Gruyter, 1991–1997), vol. 2, p. 518.

the billy-goats that had been grazing in paradise for forty years prior to the sacrifice."[15] A large proportion of Muqātil's longer explanations is narrative material, often introduced by the formula *wa-ḏālika ʾan/ʾanna*. He also provides glosses for a large number of Qurʾānic words in a way that suggested to Versteegh that the exegete "corrects" the scriptural text freely "without any qualms."[16] Equally interesting is the number of familiar explicative elements missing from the commentary: references to the use of words in pre-Islamic poetry or *Ḥadīth*, alternative glosses, variae lectiones, *Asānīd*, and explanations of grammar or stylistic phenomena. The commentary shows little or no interest in doctrines such as the sinlessness of prophets *(ʿiṣma)*, *iʿǧāz al-Qurʾān*, or the claim that there are no foreign words in the Qurʾān. It was evidently composed before these interpretive trends had taken root. Fred Leemhuis describes the *Tafsīr* as "an interesting source for an early popular Islam which, perhaps, at the time of its composition was not yet divorced from orthodoxy."[17]

Directly related to the development of Islamic salvation history, Wansbrough described the narrative exegetical devices in the *Tafsīr Muqātil* as anecdote, prophetical tradition, identification of the vague and ambiguous (*taʿyīn al-mubham*), and determination of the occasions of recitation (*asbāb an-nuzūl*).[18] Wansbrough identified the first three as "typically haggadic," but considered the *Asbāb an-nuzūl* to have come into its own only in halakhic exegesis. Andrew Rippin subsequently argued that a study of a wide range of *Asbāb* material reveals that the purpose of the occasion of recitation was haggadic rather than halakhic. "Its function is to provide a narrative account in which the basic exegesis of the verse may be embodied."[19] In other words, the primary purpose of the *Sabab* was literary rather than legal. According to Rippin, it was part of the imaginative effort of the exegete to "historicise"

---

15 R. Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (Richmond, Surrey: Curzon, 2022), p. 99 (at Q37:107, *Tafsīr Muqātil*, vol. III, p. 615).

16 Versteegh, "Grammar and Exegesis," p. 214.

17 F. Leemhuis, "Discussion and Debate in Early Commentaries of the Qurʾān," in: J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, and J. W. Goering (edd.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: University Press, 2003), p. 322.

18 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 141.

19 A. Rippin, "The function of *asbāb al-nuzūl* in Qurʾānic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988), pp. 1-20, quote p. 3.

the Qurʾān[20] – to construct an overarching narrative framework in which seemingly unrelated fragments of scripture could find meaning.

3. Basic claims of Islām in the opening passages of the *Tafsīr*

Exegetical method in the *Tafsīr Muqātil* is clearly demonstrated in its interpretation of two long scriptural passages in Sūras 2 and 3 that relate closely, in the perspective of the commentary, to Jews and Christians and their beliefs and practices. In Muslim tradition, and often in academic scholarship on the Qurʾān, Q2:1–162 is portrayed as a response to Judaism, and Q3:1–80 as a response to Christianity.[21] Muqātil's interpretation of the first passage contains little mention of Christianity. His commentary on the second passage, however, though it does indeed focus mainly on response to Christian beliefs, contains substantial material on the Jews as well.

Muqātil uses a wide range of literary techniques to feature and recommend fundamental Islamic claims. As specialisations of the category *Taʿyīn al-mubham*, Muqātil employs both characterisation and personification. The repeated identification of vague objects of tampering such as "the matter of Muḥammad" heightens the narrative dynamic. Muqātil also uses a literary technique of linking stories from the distant past with the story of Muḥammad that could be termed "liaison." Kate Zebiri writes that in this first polemical passage, the Qurʾān itself "dissolves the distance between past and present by directly associating Muḥammad's Jewish contemporaries with the misdeeds of Jews almost two millennia previously."[22] However, though no word for "Jews" appears in the first twenty-eight verses of Sūra 2, Muqātil uses the expression *al-Yahūd* twelve times in his exegesis of these verses plus five more times in his explanations of cross-references. In the entire passage words for Jews occur only a handful of times in scripture, but Muqātil iden-

[20] A. Rippin, "Occasions of Revelation," in: J. D. McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qurʾān* (Leiden: Brill, 2003), vol. 3, pp. 569-573, quote p. 572.

[21] For example M. Mir, "The Sūra as a Unity: A Twentieth Century Development in Qurʾān Exegesis," in: G. R. Hawting and A.-K. A. Shareef (edd.), *Approaches to the Qurʾān* (London: Routledge, 1993), pp. 211-224, here p. 217. M. M. Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters* Vol. II, *The House of ʿImran* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 1-5.

[22] K. Zebiri, "Polemic and Polemical Language," *EQ*, vol. 4, pp. 114-125, quote p. 121.

tifies the Jews of Madīna 112 times as the main actors of these mostly vague and anonymous 162 verses.[23]

Muqātil also characterises the Jews extensively through gloss and anecdote. At many points he glosses general scriptural references to "those who disbelieve" (*kafarū*), "the ungodly" (*fāsiqūn*), or "the evildoers" (*ẓālimūn*) with simply meaning "the Jews." Frequent anecdotes – more effective in painting the actors with memorable narrative colour – portray the Jews as dishonest, scheming, and unaccountably obstinate. Muqātil employs another literary technique through the serial repetition of a pair of evocative names: Kaʿb b. al-Ašraf becomes a symbol for the obstinate rejection of Muḥammad by the Jews, while ʿAbdallāh b. Salām correspondingly represents the acceptance by a smaller group of Jews of the prophethood and apostleship of Muḥammad based on his alleged description in the Torah.[24]

In literary terms, the significance of Muqātil's negative characterisation of the Jews in his interpretation of the Qurʾān's opening polemical passages cannot be overestimated. If this characterisation is indeed a central element in the narrative framework that Muqātil constructs over the text of the Qurʾān, that portrayal remains in the mind of the commentary's reader and influences the interpretation of every subsequent mention of the Jews in scripture. Wansbrough shows that the characterisation continues in Muqātil's exegesis of Sūra 18,[25] and it also appears strongly in his commentary on Sūra 98.[26]

Through these literary techniques Muqātil advances a number of important assumptions: that Allāh, the Almighty Creator God, revealed or "sent down" his word upon Muḥammad, that Muḥammad is a true apostle and prophet of Allāh, that the Qurʾān or recitations attributed to Muḥammad are from Allāh and from nowhere else, that Islām is the true religion of Allāh for humanity, and that all of these claims are attested in the pre-Islamic scriptures: in the *Inǧīl* and *Zabūr* and especially in the *Tawrāt.* Of all these claims,

---

23 Nickel, *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'ān* (Leiden: Brill, 2011), pp. 172f.

24 Ibidem, pp. 174f., cf. pp. 205-207.

25 Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 122-128.

26 *Tafsīr Muqātil*, Vol. IV, pp. 779-781. English translation in N. Calder, J. Mojaddedi, and A. Rippin (edd.), *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature* (London: Routledge, 2004), pp. 105-107.

the claim that seems to repeat most frequently in the Qurʾān's opening polemical passages is that Muḥammad is mentioned in the Torah.[27] Muqātil not only assumes these claims but also assumes that the Qurʾān makes these claims, even though his manner of exegesis frequently implies that the Qurʾānic claims are not clear or explicit and that the claims need his detailed identification of the vague and ambiguous and determination of the occasions of recitation.

4. Development of salvation history through narrative exegesis

Major religious claims can reasonably be understood from the Qurʾān, but the situation or context in which these claims were first asserted is not provided in scripture. This observation has led some scholars to describe the Qurʾān as a contextless text[28] or even as a "torso."[29] For example, the Qurʾān very often refers to "the messenger" (*ar-Rasūl*), and less frequently to "the prophet" (*an-Nabī*), but the name Muḥammad appears only four times. Only a few personalities thought to be living in the seventh century are mentioned. As Wansbrough expressed it, the Qurʾān shows "evidence of a divine communication

---

27 Hints of further assumptions about the emergence of Islamic political power and domination as the will and action of Allāh are also found early in the commentary in the conversation about the number of years of Islamic rule (at Q2.5). These dimensions of the development of salvation history in the commentary certainly deserve careful study as well, but are not within the scope of the present article. See, however, Wansbrough on Muqātil's presentation of "holy war" (*Quranic Studies*, pp. 170-177); and "the elevation of profane ('secular') action into a paradigm of divine causality" (*Sectarian Milieu*, p. 27).

28 "[The Qurʾān] almost never mentions by name those who ask, challenge, seek guidance, doubt, or abuse, which is one of the reasons the Qurʾān has been named a 'text without a context'", S. Wild, "The Self-Referentiality of the Qurʾān: Sura 3:7 as an exegetical challenge," in J. D. McAuliffe, B. D. Walfish and J. W. Goering (edd.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: University Press, 2003), pp. 422-436, quote p. 422.

29 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, p. 45. Norman Calder preferred the image of a Chinese painting, in which the missing details do indeed need to be filled in—but only according to independent structures; Idem, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham," in G. R. Hawting *et al.* (edd.), *Approaches to the Qurʾān* (London: Routledge, 1993), p. 101-140, quote p. 115.

but not a report of its circumstances."[30] These 'circumstances' then needed to be supplied by "literary elaboration" from "non-canonical revelation," wrote Wansbrough, in "the prophetical Sunna together with a Muhammadan *evangelium* formulated as a history of the Hijazi Arabs."

In what ways did Muqātil elaborate the missing circumstances of the assumed divine communication? He contributed toward development of the "Muhammadan evangelium" by interpreting the Qurʾān largely through narrative or "haggadic" explicative elements. In haggadic exegesis "the essentially anonymous references of the text of revelation were carefully related to the originally independent figure of the Arabian prophet."[31] This thesis has received less attention than it deserves, and the opening sections of the *Tafsīr Muqātil* on controversy with Jews and Christians offer an opportunity to test Wansbrough's thesis. Indeed, Wansbrough began his own explanation of haggadic exegesis with a substantial translation of a story about the "Jews of Yaṯrib" that Muqātil related at Q18.9.[32]

A frequent narrative for advancing Muslim claims is encounter or confrontation between Muḥammad and Jewish leaders, and less frequently with Christian leaders. Some of these encounters involve "rabbinical" tests of prophethood[33] in which Muḥammad triumphs in the presence of the Jews testing him. In these encounters, Muḥammad may personally claim prophethood or a divine source for his recitations or attestation in the pre-Islamic scriptures. Another scenario for the declaration of Muslim claims is the testimony of Jewish converts to Islam, sometimes when called to account by Jewish leaders. The narratives sometimes also contain elements of uncertainty related to the claims, in the minds of the Jews and even in the minds of those making the claims. The claims are then reinforced, according to Muqātil, through revelation of parts of verses from Allāh.

---

30 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 56. In the context of an academic study of Islamic salvation history, a more appropriate expression than "evidence" might be "claim," "assumption," or "suggestion."

31 Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 57.

32 *Op. cit.*, p. 122, *Tafsīr Muqātil,* vol. II, p. 575.

33 *Op. cit.*, pp. 62; 70f.; 125. Cf. G. Vajda, "Juif et Musulmans selon le Ḥadīṯ," *Journal Asiatique* 229 (1937), pp. 57-127, 99-108.

The long narrative offered at Q2.5[34] introduces a variety of narrative elements that are repeated in Sūras 2 and 3 and indeed throughout the commentary. The story begins with "Abū Yāsir b. Aḫṭab the Jew" saying to his brother, "I heard from Muḥammad words Allāh sent down upon Moses son of ʿImrān." These brothers, six other named Jews, as well as "the chiefs of the Jews", then approach the prophet to confirm his recitation and to confront him: "We adjure you by Allāh [to say whether these verses] descended upon you from heaven." In response, Muḥammad declares, "I bear witness by Allāh that they descended upon me from heaven."[35] This turns into a long conversation about the number of years that the Muslims will rule, during which Muḥammad laughs at the numbers the Jews are calculating from the mysterious or disconnected letters (*ḥurūf muqaṭṭaʿāt*) he recites. Abū Yāsir insists that "our prophets" forecast the rule of Muḥammad and "this nation," but his brother Ǧudayy says that Muḥammad is confusing (*ḫalaṭa, labasa*) the Jews. Judayy meanwhile asks ʿAbd Allāh b. Salām and his companions (Jewish converts to Islam), "Do you not know the falsehood with which he has confused you?" The converts testify: "Certainly we know the truth in what he says."[36]

4.1. Alleged mention of Muḥammad in the Torah

An important part of the commentary's backdrop for Muslim claims is the presentation of a pre-Islamic scenario in which Jews are familiar with "the description (*naʿt*) of Muḥammad the prophet" in the Torah before Muḥammad appears. First introduced by Muqātil at Q2.16 ("Those are the ones who have purchased error with guidance …"), this theme intimates that the Jews assume Muḥammad will be from the descendants of Isaac, but that when he appears as a descendant of Ishmael "they disbelieved in him out of envy."[37] The theme is further developed at Q2.89, where the scriptural text seems to give stronger warrant for a tale of pre-Islamic knowledge: "When came to them a book from Allāh, confirming what was with them – though before

34 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 84-87.
35 *Op. cit.*, Vol. I, p. 85.
36 *Op. cit.*, Vol. I, p. 86.
37 *Op. cit.*, Vol. I, p. 92.

they had asked for victory against those who disbelieved – when what they recognised came to them, they disbelieved in it."[38] Muqātil immediately specifies "a book" to be "the Qurʾān of Muḥammad," and "what was with them" to be the Torah.[39] The confirmation in question is "the attestation of Muḥammad … and his Qurʾān in the Torah." Prior to Muḥammad's coming, some Jews had hoped that he would help them against several Arab tribes who fight them. They pray, "O Allāh, we ask you in the name of the Prophet whom we find in our Book, that you send him at the end of the age and help us." But when Muḥammad appears "from outside of the Children of Israel," the Jews disbelieve in him even though they recognise him, "envying Muḥammad since he was from the Arabs."[40] This scenario of alleged pre-Islamic Jewish knowledge of the coming of Muḥammed is extended into the distant past in Muqātil's interpretation of Q5:13 ("For their breaking their covenant …") with the claim that Allāh "made a covenant with *Banū Isrāʿīl* in the Torah that they would believe in Muḥammad … and give credence to him. He is written with them in the Torah."[41] But when Allāh sends Muḥammad, writes Muqātil, the Jews disbelieve in him and envy him on the basis of ethnicity. At Q2.140 and 3.187 Muqātil adds that the covenant with *Banū Isrāʿīl* in the Torah included the stipulations that they follow Muḥammad and make his "matter" in the Torah clear to the people.[42]

Stories of Jewish knowledge of alleged mention of the "matter (*amr*) of Muḥammad" in the Torah appear in the *Tafsīr Muqātil* to explain many of the "verses of tampering" which contain verbs like *katama* and *ḥarrafa* or idiomatic expressions of action.[43] For example, at Q2.42 ("Do not mix the truth with falsehood, and do not conceal the truth when you know"), Muqātil charges the Jews with hiding the "truth" of the matter of Muḥammad – that he "is a prophet and his description (*naʿt*) is in the Torah."[44] These interpretations animate vague and anonymous Qurʾānic indications by supplying

38 English translations from the Qur'ān are those of Arthur J. Droge, *The Qur'ān: A new annotated translation* (Sheffield: Equinox Publishing, 2013).
39 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 122.
40 *Op. cit.*, Vol. I, p. 122.
41 *Op. cit.*, Vol. I, p. 461.
42 *Op. cit.*, Vol. I, resp. pp. 143 and 320.
43 G. Nickel, *Narratives of Tampering*, pp. 73-96.
44 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 101f.

particular names of the actors and details about their actions and even their motives. Jewish leaders conceal the information about Muḥammad found in the Torah from the lowly amongst the Jews. Muqātil explains, "The chiefs [used to receive] food from them every year from their grain and their fruits; and if they had followed Muḥammad … this food would certainly have been withheld from them."[45] When asked by a Muslim ally whether they find Muḥammad in their book, a group of Jews answers, "Yes, the prophethood of your master is true, and we recognise him." Another group of Jews headed by Kaʿb b. al-Ašraf hears about that conversation and takes the first group aside to press them secretly, "Will you tell the companions of Muḥammad what Allāh has revealed to you?" What Allāh has revealed, writes Muqātil, is "what is clear to you in the Torah from the *matter* of Muḥammad."[46] Several Arabs ask Kaʿb and Ibn Ṣūriya about particular details in the Torah, including the "matter of Muḥammad," and the Jews conceal these things.[47] The Jews acknowledge part of the *matter* of Muḥammad and conceal another part. They "know" that Muḥammad is a prophet and an apostle. At Q3:72 Muqātil writes that Kaʿb b. al-Ašraf and Mālik b. aḍ-Ḍayf tell the Jews at the beginning of the day that the description of Muḥammad is in the Torah, but at the end of the day they say they are mistaken. "We looked in the Torah, and suddenly the description which is in the Torah is not the description of Muḥammad."[48] They also instruct their fellow Jews not to tell others about the *matter* of Muḥammad (also at Q4.37).

Jewish actions in Muqātil's interpretations of these "tampering verses" can go so far as an accusation of material alteration of scripture, as he writes at Q2.79: "the chiefs of the Jews in Madīna erased the description of Muḥammad … from the Torah and wrote [something] other than his description."[49] The Jewish leaders then tell the other Jews the false description. Muqātil writes that the chiefs do this because if they had followed Muḥammad, the

45 *Op. cit.*, Vol. I, p. 101 (at Q2.41).
46 *Op. cit.*, Vol. I, p. 117-118 (at Q2.76–77).
47 *Op. cit.*, Vol. I, p. 152 (at Q2.159).
48 *Op. cit.*, Vol. I, p. 283f. (at Q3.71).
49 *Op. cit.*, Vol. I, p. 118. See G. Nickel, "Early Muslim Accusations of *Taḥrīf*: Muqātil b. Sulaymān's Commentary on key Qur'anic verses," in: D. Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, (Leiden: Brill, 2007), pp. 206-223, 218-221.

Jews' donations of grain and fruit would have been withheld from them. However, Muqātil's version of the best-known story associated with these verses points in quite a different direction. He tells the story of a "test of prophethood" at Q5.41 ("… Among those who are Jews (there are) those who listen to lies, (and who) listen to (other) people who have not come to you. They alter words from their positions … ").[50] Muqātil writes that four Medinan Jews, among whom he names Kaʿb b. al-Ašraf, set an adulterous Jewish couple before Muḥammad for a judgment, hoping that he would not know the punishment prescribed by the Torah and would therefore give a more lenient ruling. Gabriel tells Muḥammad that the punishment for adultery in the Torah is "stoning," and Muḥammad proceeds to the Jews' house of study to seek a confirmation of this from their "greatest living Torah expert," ʿAbdallāh b. Ṣūriyā. Muḥammad adjures Ibn Ṣūriyā to honesty, and the young Jew provides the needed acknowledgement: Yes, stoning is indeed the Pentateuchal punishment. In response, Muḥammad declares, "*Allāhu akbar*! I am the first to revive one of the Sunnas of Allāh."[51] He orders the couple to be stoned beside the door of his mosque.

The accusation in this famous story is not Jewish falsification of the Torah, but rather Jewish concealment of an authentic commandment found in the Torah, and a Jewish wish to set aside a Pentateuchal edict. Muḥammad is front and centre in the narrative, and the test is of his personal authority to determine God's Law. His exclamation at the end of the story is an avowal that he passed the test. In this case, the Torah seems to serve as a prop for an assertion that Muḥammad has authority to determine and apply a divine writ. Authority is also a central theme in the story of Muḥammad's encounter with a delegation of Christians from Nağrān. Muqātil retails this story at Q3.59–63 ("Surely the likeness of Jesus is, with Allāh, as the likeness of Adam …").[52] The Nağrān delegation approaches Muḥammad to ask him questions about Jesus, recommending him Christian beliefs that include Qurʾānic wordings (cf. Q3.49). When they ask Muḥammad to agree with them that ʿĪsā is the son of Allāh, he replies, "Allāh forbid that he should have a son or that there

50 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 475f.
51 *Op. cit.*, Vol. I, p. 476.
52 *Op. cit.*, Vol. I, pp. 279-282.

be with him a god."[53] In the *Tafsīr Muqātil*, this disputation begins with "The Sayyid and the ʿĀqib" asking, "O Muḥammad, why do you abuse (*šatama*) and dishonour (*ʿāba*) our master (*ṣāḥib*)?"[54] Muḥammad answers, "What master of yours?"[55] When Muḥammad requires the Nağrānites to submit and follow him before he will answer further questions, they remonstrate, "We submitted (*aslamnā*) heretofore to you." "You did not submit," Muḥammad replies. "Three things hold you back from Islām: your eating of pork, your drinking of wine, and your saying that Allāh, powerful and exalted, has a son."[56] The focus of this remarkable story shifts slowly from the Muslim response to Christian beliefs about Jesus to the Christian response to the Muslim assertion of Muḥammad's authority[57] that may include a suggestion of mocking the Christians' *Ṣāḥib*. That asserted authority is both spiritual and temporal, as the messenger's claim to be able to determine 'correct' Christology ends in a call for a fiery *Mubāhala*.[58] In Islamic salvation history, the episode is part of the larger chapter of Muḥammad's consolidation of political control over the Arabian peninsula.

4.2. Jewish converts support the claims

Another method by which Muqātil develops the Islamic claims is to put them in the mouths of particular characters in the narrative, especially converts from Madīna's Jewish community. ʿAbdallāh b. Salām is the Jew that Muqātil presents as a kind of virtuous counterpart to Kaʿb b. al-Ašraf, a frequent antagonist in the stories related above. Ibn Salām and his companions are "the believers of the people of the Torah." Introduced already in the first pages of the commentary at Q2.4 ("who believe in what has been sent down to you …"), Ibn Salām and his companions believe in Muḥammad and the descent of the Qurʾān from Allāh.[59] When the Jews dispute with Muḥammad over the num-

53 *Op. cit.*, Vol. I, p. 280.

54 A similar question with *šatama* appears in Wāḥidī (d. 1075), *Asbāb an-nuzūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 2006), p. 54 (at Q3.59).

55 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 280.

56 *Op. cit.*, Vol. I, p. 281.

57 G. Nickel, "'We Will Make Peace With You': The Christians of Nağrān in Muqātil's Tafsīr," *Collectanea Christiana Orientalia* 3 (2006), pp. 171-188, esp. pp. 187f.

58 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 281f.

59 *Op. cit.*, Vol. I, pp. 83-84; cf. vol. I, p. 135 (at Q2.121).

ber of years of Muslim dominance, Judayy b. Aḫṭab asks Ibn Salām and his companions, "Do you not know the falsehood in what has become confused for you?" They reply, "Certainly we know the truth in what he is saying."[60] Muqātil puts these "believing" Jews forward as an example for how other Jews should respond to Muḥammad and his recitations, for example at Q2.13 and 83.[61] Muqātil identifies Ibn Salām and his companions as "those to whom we have given the Book" who "recite it as it should be recited" (Q2.121).[62] These Jews recite or read the description (*naʿt*) of Muḥammad in the Torah and do not tamper with (*ḥarrafa*) his description there. Even more striking is Muqātil's identification of Ibn Salām and his companions as "the ones firmly grounded in knowledge" at Q3:7. According to Muqātil, they are "those who study carefully together (*mutadārisūn*) the knowledge of the Torah."[63] Affirmation of Muḥammad from those Muqātil characterises as knowledgeable, careful, and honest[64] readers of the Torah reinforces the *Tafsīr*'s case for the religious claims of Islām. Surprisingly, Muqātil interprets "Allāh has born witness…" at Q3.18 to mean the witness of Ibn Salām and his companions to the Jewish chiefs! They say "Muḥammad is the Apostle of Allāh, and his religion is true," and bear witness that "there is no god except [Allāh]."[65]

At Q2.130 ("Who prefers [another creed] to the creed of Abraham … ?"), Muqātil tells a more elaborate story of Ibn Salām appealing to his two nephews, Salama and Muhāğir.[66] When Ibn Salām calls the boys to Islām, Salama converts (*aslama*) but Muhāğir refuses (*abā*). The religious claim, however, comes in Ibn Salām's declaration and threat to his nephews: "Do you not know that Allāh, powerful and exalted, said to Moses, 'I am sending a prophet from the descendants of Ismāʿīl,' saying to him, 'Aḥmad will divert his community from the fire,' and that whoever denies (*kaḏḏaba*) Aḥmad the prophet

60 *Op. cit.*, Vol. I, p. 86.
61 *Op. cit.*, Vol. I, pp. 90, 120.
62 *Op. cit.*, Vol. I, p. 135.
63 *Op. cit.*, Vol. I, p. 264.
64 In addition to reading the Torah as it should be read and not tampering with the alleged mention of Muḥammad, Ibn Salām and his companions are also the ones among the People of the Book who, "… if you entrust [them] with a *qinṭār*, will pay it back to you." *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 285 (at Q3.75).
65 *Op. cit.*, Vol. I, p. 267.
66 *Op. cit.*, Vol. I, pp. 139f.

is cursed, and whoever does not follow his religion is cursed?"[67] In the larger narrative framework of the commentary, Ibn Salām has authority as a scholar of the Torah to cite what Allāh said to Moses. His speech both advances attestation from a source considered trustworthy and touches on an aspect of salvation: Aḥmad will keep away or deviate people from the fire.

Some of these stories present a confession, or perhaps a kind of early creed, as a form of religious claim. After the battle of Uḥud, for example, a group of Jews invite Ḥuḍayfa and ʿAmmār to Judaism.[68] Muqātil names Finḥās and Zayd b. Qays as two of the Jews who say that the Muslims did not gain any advantage from the battle and that the Jewish religion is superior. In response, ʿAmmār declares his commitment to believe in Muḥammad and follow Islām. Ḥuḍayfa, however, goes further: "Allāh is my Lord," he declares, "and Muḥammad is my Prophet, and the Qurʾān is my Standard (*imām*). I obey my Lord, and I imitate my Messenger, and I act according to the Book of Allāh my Lord, so that certainty comes to me through Islām. Allāh is peace, and peace is from him."[69] The Jews despair that the hearts of Ḥuḍayfa and ʿAmmār are saturated with love for Muḥammad. ʿAmmār adds, seemingly for good measure, "I praise my Lord, and my Lord honoured Muḥammad, and from him the [divine] majesty is derived [that] Muḥammad is indeed more praised (*aḥmad*) and he is greatly praised (*muḥammad*)."[70] The two faithful Muslims then go to Muḥammad to report how they answered the Jews, rehearsing Ḥuḍayfa's profession as their common response. Muḥammad commends their confession with "You have both done rightly and succeeded, O brothers in goodness."[71]

4.3. Hints of uncertainty alongside bold assertion

As Muqātil constructs a narrative framework arching over the words of the Qurʾān in its first two long Sūras, he indicates a number of points of uncertainty while declaring or assuming major religious claims. These points

67 *Loc. cit.*

68 *Op. cit.*, Vol. I, pp. 130f., at Q2:109. Cf. M. Lecker, "Ḥudhayfa b. al-Yamān and ʿAmmār b. Yāsir, Jewish converts to Islam," *Quaderni di Studi Arabi* 11 (1993), pp. 149-162, esp. pp. 151f.

69 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 130f.

70 *Op. cit.*, Vol. I, p. 131.

71 *Loc. cit.*

often appear in anecdotes of encounters between the Jews and Muslims, and several of these concern the suggestion that Muḥammad is simply speaking words "on his own behalf" (*min tilqāʾi nafsihī*). Other points of uncertainty contain similar expressions or relate to evident confusion in the story itself. In exploring the development of Islamic salvation history, it is interesting to enquire as to whether and how even stories of uncertainty are turned into claims of "no doubt."

According to Muqātil, after hearing a recitation that ended with Q2.22 ("… and do not set up rivals to Allāh when you know") "the Jews" respond by saying "this speech (*kalām*) does not resemble revelation (*waḥy*), and we doubt it."[72] Muqātil writes that Allāh therefore reveals Q2.23, which ends with the challenge, "call your witnesses beside Allāh if you are truthful." Muqātil then explains that the truth in question is "that Muḥammad … speaks on his own behalf." The expression *min tilqāʾi nafsihi* can also mean "of one's own accord," "spontaneously," or "automatically." Muqātil has the Jews question whether the words of the recitation are from Allāh or simply from the mind of Muḥammad. The answer, according to Muqātil, is given by Allāh in the words of Q2.23: "If you are in doubt about what we have sent down to our servant …" Notably, the commentary does not pursue the "challenge" (*taḥaddī*) doctrine that many later commentators associated with this and other verses.[73]

The Jews also express doubt about the recitation at Q2:26, writes Muqātil, after the scriptural words "Allāh is not ashamed to strike a parable."[74] "This is about how Allāh, powerful and exalted, mentioned the spider and the fly in the Qurʾān, and the Jews mocked and said, "This does not resemble (*šabaha*) [anything] from the proverbs" Then after a further piece of the verse ("… they will say, 'What does Allāh intend by this parable?'"), Muqātil explains that the Jews say, "Muḥammad merely says it from his own mind rather than from Allāh."[75] In answer to the Qurʾānic question, writes Muqātil, Allāh sent

72 *Op. cit.*, Vol. I, p. 93.
73 G. Nickel, *The Quran with Christian Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2020), pp. 529f.
74 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 94f.
75 *Op. cit.*, Vol. I, p. 95.

down the words, "He leads many astray by it …," meaning Allāh leads the Jews astray by this parable.

The expression occurs again in Muqātil's interpretation of the abrogation verse, Q2.106, "Whatever verse we cancel or cause to be forgotten, we bring a better (one) than it, or (one) similar to it …"[76] In this case, those who question the source of the recitation are the "disbelievers of Mecca," who said to the "prophet," "You have indeed self-proclaimed (*taqawwalta*), O Muḥammad, this recitation (*qurʾān*) is out of your own accord. You said so and so, then changed (*ġayyara*) and said so and so."[77] According to Muqātil, in response to the statement of the disbelievers of Mecca Allāh sends down the words, "Do you not know that Allāh is powerful over everything?" Muqātil repeats the disbelievers' speech in his commentary on Q2.107 in order to explain "… and you have no ally and no helper other than Allāh." The disbelievers said, "The recitation is not from Allāh, and Muḥammad only invents it (*taqawwalahū*) of his own accord."[78]

Similar to the question of divine changes (*tabdīl*) of recitations associated with Q2.106 (also 13.39, 16.101, and 22.52), the story of the change of *Qibla* raises a range of uncertainties in Muqātil's overarching narrative. The Qurʾānic passage itself (Q2.142–50) leaves many imponderables that Muqātil attempts to explain in an extensive interpretation.[79] He tells the story of how the direction of prayer was changed after seventeen months in Medina because "the *Kaʿba* was the more desirable of the two *Qiblas* to the prophet."[80] According to Muqātil, Allāh changes the *Qibla* from the *Bayt al-maqdis* to the *Masǧid al-ḥarām* on the basis of Muḥammad's wish, then positively commands that direction (Q2.144, 150). Several named Jews then say, "Muḥammad's abandonment of our *Qibla* is nothing but envy. Our *Qibla* is the *Qibla* of the prophets. Muḥammad knew that we are the just (*ʿadl*) among the people." Other Jews say "O Muḥammad, you were not commanded with this

76 *Op. cit.*, Vol. I, p. 129.

77 *Loc. cit.*

78 *Op. cit.*, Vol. I, p. 129f. *Taqawwala* is indeed one of the Qurʾānic verbs used in accusations of forgery against the Messenger (Q52.33, cf. 69.44), three of which appear immediately preceding a *taḥaddī* challenge (also Q10.38 and 11.13, which use *iftarā*). Cf. Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 79.

79 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 143-149.

80 *Op. cit.*, Vol. I, p. 144.

command. This is but a matter you invented (*mā hāḏā illā šayʾan ibtadaʿtahu*)."[81]

Muqātil's exegesis of Q2.142–146 seems to breed its own uncertainty by presenting two actions of Muḥammad related to the *Qibla* that are contradictory. In the first speech Muḥammad says that for seventeen months in Medina he led prayers toward Jerusalem "lest the people of the book disprove (*kaḏḏaba*) him when he performed the ritual prayer toward other than their *Qibla*, with what they find of its description (*naʿt*) in the Torah."[82] Subsequently, however, when seven named Jews ask Muḥammad why he circumambulates the *Kaʿba*, Muḥammad replies, "You certainly know that the circumambulation of the *Bayt* is true, for it is the *Qibla* written in the Torah and the *Inǧīl*, but you conceal and deny the truth that is in the Book of Allāh." One of the Jews, Ibn Ṣūriyā, says "We have concealed nothing of what is in our Book (*mā katamnā mimmā fī kitābinā*)." The apparent confusion between these two actions adds to basic uncertainty in the story itself – the suggestion that the change of prayer direction came about because of Muḥammad's personal wish and that Allāh went along with this.

5. Salvation history derived from polemic

In the *Tafsīr Muqātil*, Muḥammad's assertion that the *Kaʿba* is the *Qibla* written in the Torah and the Gospel seems to be presented as if to support a claim of authoritative (and perhaps supernatural) knowledge of the pre-Islamic scriptures. Ibn Ṣūriyā, who elsewhere in the commentary's narrative framework is "the most knowledgeable remaining [one] in matters of the Torah" and even specifically designated by Gabriel,[83] calmly denies that the Jews are concealing mention of an Arabian *Qibla* in the Torah. The Torah is the possession of the Jews, and in the overarching *Tafsīr* narrative, the Jews are the only ones familiar with its contents. But according to Muqātil, Muḥammad's accusation of Jewish concealing seems to become a further proof of the truth of Muḥammad's assertion.

---

81 *Op. cit.*, Vol. I, p. 147. Accusations by an audience that the Messenger is inventing or "forging" are fairly common in the Qurʾān, cf. Nickel, *Quran with Christian Commentary*, p. 587.

82 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 144.

83 *Op. cit.*, Vol. I, p. 476 (at Q5.41). Nickel, *Narratives of Tampering*, p. 85.

Whether or not the Torah and Gospel state that the *Kaʿba* is the *Qibla* can of course be checked in manuscripts of those scriptures dated to both before and after the seventh century. If this is done, the assertion of Islam's Messenger about mention of the *Qibla* in the Torah and Gospel turns out in reality to be a mere polemical claim. However, in the *Tafsīr Muqātil*, it seems to be a characteristic of salvation history derived from polemic[84] that even an apparently sensible objection or denial of Muslim claims can be brought into positive use as a "proof" if the objectors or deniers are elsewhere characterised as perverse or untrustworthy, etc. Indeed, in Muqātil's version of the "verse of stoning" story, which he offers to interpret Q5.41, Ibn Ṣūriyā is dishonest and unstable. He first confesses that he wanted to conceal information in the Torah and claims that "the Jews do indeed know that you are a true prophet, but they envy you." Then he somehow disbelieves, poses a test of prophethood to Muḥammad, and finally converts to Islam.[85]

Another example of this narrative phenomenon comes in Muqātil's interpretation of Q3.23, "Have you not seen those who were given a portion of the book? They were called to the book of Allāh in order that it might judge between them."[86] Muqātil identifies "those" as seven named Jews, apparently led by Kaʿb b. al-Ašraf, and identifies the "Book" as the Torah. Muḥammad tells the Jews, "Accept Islam (*aslimū*), be guided, and don't disbelieve." The Jews decline the invitation, saying "We are better guided and have truer guidance than you (pl.). Allāh has not sent a prophet after Moses." Muḥammad's appeal then shifts to assertion: "Why do you lie? You know that what I say is true. So bring out the Torah, let us follow – we and you – what is in it, and it is among you. I am referred to in it, that I am a prophet and an apostle."[87] Because the Jews reject (*abā*) this assertion, according to Muqātil, Allāh sends down the words of Q3.23. Here Muḥammad himself makes the claim of prophethood, apostleship, and attestation in the Torah.

Notably, once more in this story there is no accusation of Jewish falsification of the Torah. Muḥammad acknowledges that the Torah "is among" the Jews he is addressing, and in the larger *Tafsīr* narrative, it is these Jews who

84 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, p. 40.
85 *Op. cit.*, Vol. I, p. 476f. Nickel, *Narratives of Tampering*, pp. 85-87.
86 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, pp. 268f.
87 *Op. cit.*, Vol. I, pp. 268f.

would know whether Muḥammad's claim of attestation in the Torah is true or not.[88] When the Jews deny Muḥammad's claim, Muqātil makes no effort to offer material from the Torah that might back up the claim.[89] In Muqātil, the unsupported claim is a blind assertion, a polemical bluff. Again, the claim can be tested against the contents of the Torah "among" the Jews and Christians in the seventh century, and Jews and Christians rejected the claim of attestation to Muḥammad from the Bible from the earliest documents of Christian response to Islam.[90] In Muqātil's story, however, the Jewish denial metastasises into a positive proof of Muḥammad's assertion because, according to Muqātil, it is answered by Allāh's revelation of the verse.

The analysis of this kind of narrative material by Wansbrough in his books cited here,[91] suggests that many of Muqātil's stories are creative historicisations of religious themes familiar from the discourse of interconfessional polemic. "[P]olemical topoi were introduced as incidents, and thus provided with an apparently authentic *Sitz im Leben*."[92] Finding the haggadic exegesis of the *Tafsīr Muqātil* to be basically the same in content and style as the narrative tableaux of Ibn Isḥāq's *Sīra*,[93] Wansbrough surveyed the section of the *Sīra* on the encounters of Muḥammad with the Jewish leaders in Medina[94] to determine their major emphases.[95] He concluded that the *Sīra* passage

88 Aṭ-Ṭabarī (d. 923) wrote that the characteristics of Muḥammad were "only with the People of the Book and no others (*dūna ġayrahim*)"; idem, *Ǧāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, Ed. Maḥmūd Muḥammad Šākir and Aḥmad Muḥammad Šākir, second edition (Cairo, 1955–1969), vol. III, p. 251 (at Q2.159).

89 Nor at Q7.157, the verse most likely to draw out a purported Torah reference to Muḥammad, whether biblical or invented. *Tafsīr Muqātil*, vol. II, p. 67. G. Nickel, "'They Find Him Written with Them.' The impact of Q7:157 on Muslim interaction with Arab Christianity," in: M. Beaumont (ed.), *Arab Christians and the Qurʾan from the Origins of Islam to the Medieval Period* (Leiden: Brill, 2018), pp. 106-130, esp. p. 109.

90 G. Nickel, "'Our Friendly Strife.' Eastern Christianity engaging the Qur'an," in: D. Pratt and C. Tieszen (edd.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Volume 15, *Thematic Essays (600–1600)* (Leiden: Brill, 2020,) pp. 255-279, esp. 264f.

91 Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 56-78, 122-148; Idem, *Sectarian Milieu*, pp. 1-49.

92 Idem, *Sectarian Milieu*, p. 40.

93 Idem, *Quranic Studies*, p. 127.

94 Ibn Isḥāq, *As-Sīrat an-nabawiyya li-ibn Hišām* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 2003), Vol. 3, pp. 112-152. A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A translation of Isḥāq's Sīrat rasūl Allāh* (Karachi: Oxford University Press, 1967), pp. 247-270.

95 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, pp. 15-21.

presents the basic themes of Muslim polemic in anecdotal form.[96] Wansbrough's thesis seems to have been largely neglected by scholarship, perhaps through the widespread characterisation of his work as "revisionist" and the resulting strange stigmatisation of his research in the Academy. To what extent is Wansbrough's thesis born out in Muqātil's exegesis of Suras 2–5, especially in the opening sections of his commentary on Suras 2 and 3?

The basic six themes of Muslim polemic that Wansbrough thought to be historicized in the *Sīra* include the Muslim claim that Muḥammad is mentioned in the Torah; the Jewish denial that Muḥammad is mentioned in the Torah; the Jewish rejection of the Muslim claim that Muḥammad's recitations were revealed by God; and the Muslim accusation that the Jews falsified the Torah.[97] Of these themes which Wansbrough considered, "the charge of scriptural falsification" is the most prominent, "and the one destined to bear the major burden of Muslim external polemic."[98] Actually, the *Sīra* passage Wansbrough surveys does not in fact contain a story of falsifying scripture.[99] *Sīra* stories related to the "tampering verses" (Q2.42, 2.75, 2.89–90, 2.159, 3.71, 3.187, 4.37, 4.44–46, 5.41, 48.29) indicate no such action and generally imagine concealment of content in an intact Torah; and the *Sīra* offers no comments on Q2.79, 3.78 or 5.13.[100] As noted above, however, the *Tafsīr Muqātil* on Q2.79 makes the accusation that the chiefs of the Jews erased the description of Muḥammad from the Torah and wrote something else in its place. Muqātil also makes a similar accusation at Q3.78.[101]

Related to this falsification theme, Muqātil's exegesis of the tampering verses may be said to illustrate a characteristic of salvation history derived from polemic. In the dynamic of polemic it is "permissible" to use accusations and arguments that contradict each other, because the objective is to 'win' the dispute by any means. Though they are at odds with each other, both the accusation that the Jews struck out the description of Muḥammad from the Torah, and the accusation that the Jews are hiding the description of Muḥam-

96 *Op. cit.*, p. 40.
97 *Op. cit.*, p. 40.
98 *Op. cit.*, p. 41.
99 Nickel, *Narratives of Tampering*, pp. 219f.
100 Nickel, *Op. cit.*, pp. 216-219.
101 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 286.

mad in an intact text of the Torah in their immediate possession (*maʿahum … bayna ʾaydīhim*) may be used, because both accusations are considered to be polemical tools capable of 'proving' the attestation of Muḥammad in the Torah.[102]

The Muslim claim that Muḥammad is mentioned in the Torah, and the Jewish denial of the same, however, are certainly central narrative elements in many of the stories that Muqātil tells, as demonstrated in §4.1 above. Muqātil casts the Jewish denial that Muḥammad is mentioned in the Torah as an illustration of a range of their negative attributes, from duplicity to obstinacy.[103] Characterisation, of course, is a literary technique. Muqātil uses this technique to lend colour to the narrative he is composing of Jewish response to the authority of Muḥammad. Another technique he uses is personification of responses to the claims of Islām by particular figures, notably Kaʿb b. al-Ašraf and ʿAbd Allāh b. Salām.[104] Hartwig Hirschfeld observed regarding Ibn Salām, "It is a prominent feature of Moslim tradition whenever the characteristics of a class of individuals are under discussion, that one person is made the representative of the common idea and held responsible for anything said or done by any person belonging to that class, or anything that might have been said or done by them. Historical veracity is in this respect not so much sought after, the chief object being to throw a brilliant light on a certain point."[105] Stephen Wasserstrom describes the process of Ibn Salām's portrayal in Muslim tradition as "mythicising" and suggests that the story of his encounter with Muḥammad was "designed to support the Muslim assertion of a Jewish prophesying and recognizing the coming of Muḥammad."[106] The literary accomplishment of characterisation, personification, and *taʿyīn al-mubham* in the *Tafsīr Muqātil* must certainly be acknowledged. As Wansbrough wrote in appreciation of the *Sīra* stories, "there is, indeed, a distinctly

---

102 Nickel, "'They find him written with them,'" pp. 124-128. Cf. J. D. McAuliffe, "The Qurʾānic Context of Muslim Biblical Scholarship," *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), pp. 141-158, esp. pp. 144, 148, 153.

103 Nickel, *Narratives of Tampering*, pp. 193-204.

104 Nickel, *Op. cit.*, pp. 205-207.

105 H. Hirschfeld, "Historical and Legendary Controversies Between Mohammad and the Rabbis," *Jewish Quarterly Review* 10 (1897–1898), pp. 100-116, quote p. 109.

106 S. M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The problem of symbiosis under early Islam* (Princeton: University Press, 1995), p. 177.

persuasive character about the circumstantial detail in which these polemical topoi are embedded. … [T]he language itself is witty, spicy, and undoubtedly authentic."[107] He adds, however, that the historicisation of these polemical themes is unconvincing.[108]

Several examples of the Jewish rejection of the Muslim claim that Muḥammad's recitations were revealed by God were also presented in the description of Muqātil's stories in §4.3 above. There the Jews say that Muḥammad's speech (*kalām*) does not resemble revelation[109] and question its similarity to the proverbs.[110] On Q2.107, Muqātil finds the Jews to say definitely that Muḥammad's "recitation (*qurʾān*) is not from Allāh"; and in response to Muḥammad's change of the *Qibla*, the Jews say "you were not commanded with this command."[111] Wansbrough remarks about similar scenarios in the *Sīra*, that the "polemic about the quality (rhetorical and otherwise) of Muslim scripture can only be derived from a Jewish milieu."[112] In the *Tafsīr Muqātil* as well, there does not seem to be any way of assessing the claim of the recitations to be revelation other than Jewish testimony for and against. In most cases revelation is simply asserted by expressions such as, "So Allāh, powerful and exalted, sent down …"[113]

The basic themes of Muslim polemic out of which Wansbrough argued Islamic salvation history was derived in the *Sīra* are certainly evident in the stories of the *Tafsīr Muqātil.* Whether the *Tafsīr* anecdotes were also "polemical topoi … introduced as incidents"[114] seems to be a reasonable and legitimate discussion.

6. Response of the scholar

The preceding pages have described and analysed narrative material from the *Tafsīr* attributed to Muqātil b. Sulaymān in order to explore the devel-

107 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, p. 16.
108 *Op. cit.*, p. 17.
109 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 93 (at Q2.22).
110 *Op. cit.*, Vol. I, pp. 94f. (at Q2.26).
111 *Op. cit.*, Vol. I, p. 147 (at Q2.144).
112 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, p. 21.
113 At Q2.2, *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 81, *et passim.*
114 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, p. 40.

opment of Islamic salvation history in this earliest extant complete Muslim commentary on the Qur'ān. The material in focus is found largely in Muqātil's interpretation of Suras 2–5, and in particular in the great opening passages explaining Suras 2 and 3. The main actors in the narrative framework looming over the text of these Sūras are the Jews of Medina and to a lesser extent the Christians of Nağrān. Analysis has drawn in the observations and speculations of Wansbrough on the composition of both "Haggadic" exegesis and the stories of the *Sīra* of Ibn Isḥāq. The stories the *Tafsīr* retails to interpret the Qur'ān were shown to present basic themes of Muslim polemic in anecdotal form in a manner very similar to the serial episodes of the *Sīra*.

In further discussion of the Muslim literary elaboration of the figure of Muḥammad, Wansbrough used the expression "a Muhammadan *evangelium*" to indicate what he called the Islamic "non-canonical revelation" contained in haggadic exegesis, in the *Sīra*, and in other early literature of Islamic origins.[115] Assuming that Wansbrough chose to call this material *evangelium* deliberately, the term points toward the theological dimensions of the subject. Again, Wansbrough's insights on these dimensions do not seem to have been vigorously picked up by more recent scholars. He attempted to spotlight the importance of the biography of Muḥammad as formulated in exegetical literature: "from the point of view of a literary analysis, it can be argued that the principal difference between the text of scripture and the Muhammadan *evangelium* lies merely in the canonical status of the former."[116] Elsewhere he described the relationship between the Qur'ān and the *Sīra–Maġāzī* literature as complementary: "two versions of Judaeo-Christian polemic adapted to the Arabic language and the Ḥijāzī environment."[117] Wansbrough described a passage from the *Sīra* as consisting entirely in the "historicization of theological concepts," and suggested that if those concepts had not themselves become "the Muhammadan proclamation (*kerygma*)" they would have been meaningless and even non-existent.[118] That Islamic kerygma was by its own

115 Idem, *Quranic Studies*, p. 56.
116 *Op. cit.*, p. 65.
117 Idem, *Sectarian Milieu*, p. 45.
118 *Op. cit.*, p. 7.

express testimony "an articulation… of the Biblical dispensation, and can only thus be assessed."[119]

If this is an accurate analysis of the material, there would seem to be a lack of interest among non-Muslim scholars of Islamic Studies to interact with and assess the Muslim claims they often describe so clearly, even when the polemic in view attacks the beliefs of others and demands a response from the reader. Islamic salvation history sets up the figure of Muḥammad as God's agent/spokesman.[120] It gives him authority to tell Jews what is in the Torah and to teach Christians "correct" Christology. "The topoi of Islamic salvation history exhibit a dominant concern with the notion of authority: acceptance or rejection on the basis of a scriptural dispensation in the possession of a prophet. In dispute are the authenticity of the former and the qualifications of the latter."[121] Also in question is "the validity of the new dispensation announced by God through the agency of Muhammad."[122] These insights capture the seriousness of the material and indicate its demand for the acceptance or rejection of major claims.

The context of Muqātil's narrative exegesis of Suras 2–5, for example, is "emphatically Jewish."[123] Muḥammad's claim to the Jews, after the story of his changing of the *Qibla*, is that the Jews know (*ʿalimū*) from the Torah and Gospel that the *Qibla* points toward the *Bayt al-ḥarām* (Q2:146: *ʿarafa, ʿalima*). The previous section mentioned the fact that this claim can be checked in the manuscripts of the Hebrew Bible and the New Testament that existed both before and after the seventh century. But too much emphasis on the particulars of scriptural content could cause one to miss the larger theological point of Muqātil's narrative, to which the scholar may draw attention. Change of the direction of prayer may indeed be considered by some a minor point of religious practice, but the larger story flows into more significant theological territory. The change of *Qibla* comes – according to Muqātil's story – not because Allāh wills it but because Muḥammad wishes it. Allāh then accommodates Muḥammad's wish and finally makes that wish a divine command.

119 *Op. cit.*, p. 45.
120 *Op. cit.*, p. 48.
121 *Op. cit.*, p. 56.
122 *Op. cit.*, p. 20.
123 *Op. cit.*, p. 40.

The theological issue, whether in Qur'ān or *Tafsīr*, is this pairing of "Allāh and his Messenger" which has many far-reaching implications.[124]

Another expression of the nature and seriousness of this salvation history comes in Uri Rubin's *Eye of the Beholder*, also appreciating the polemical motivation of the material:

> "From the very beginning of their contacts with the *Ahl al-kitāb*, the Muslims had to sustain the dogma that Muḥammad did indeed belong to the same exclusive predestined chain of prophets in whom the Jews and the Christians believed. In order to do so, the Muslims had to establish the story of Muḥammad's life on the same literary patterns as were used in the vitae of the other prophets. Since all of those prophets were biblical figures, Muḥammad's biography had to be shaped according to biblical models. This was supposed to convince the People of the Book who refused to recognize Muḥammad as a prophet like their own."[125]

Academics first describe this material clearly and in detail in order to facilitate alert analysis and discussion, including of elements which may appear to be false. Once description and analysis are responsibly completed, scholars may freely note that certain assertions or claims are indeed false according to the present state of knowledge – for example a claim of a purported reference in the Bible that simply is not there. At a further stage of engagement, scholars may also venture to respond to bald assertions or claims about the prophethood of Muḥammad, the linguistic perfection of the Qur'ān, or God's preference for Islamic rule, etc. To what extent can an expression of scholarly disinterestedness – which in some cases may also virtue-signal as the "only proper" academic approach – become a cover for reluctance to appear negative about the contents of the research, fearing consequences from Muslim readers or even from an apparent consensus in the Academy? The possibility of the latter in university departments of the West has been convincingly demonstrated by Aaron Hughes.[126]

---

124 Nickel, *Quran with Christian Commentary*, p. 574.

125 U. Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims, a textual analysis* (Princeton: The Darwin Press, 1995), p. 21.

126 A. W. Hughes, "The Study of Islam Before and After September 11: A Provocation," *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012), pp. 314-336.

Muqātil's version of the meeting of Muḥammad with the Christians from Naǧrān is another good example of serious theological encounter that begs response. The *Tafsīr* puts statements in the mouth of Muḥammad about the identity of Jesus. The tone of the certainty of Muḥammad in making these statements in the story seems to match the language of Q3:59–64, especially the "surely" of v. 59, "the truth from your Lord" of v. 60, and the "surely this is the true account" of v. 62. Muqātil makes Muḥammad say these things, which is again reasonable from Q3:61: "Whoever disputes with you (singular; Muqātil makes the "you" Muhammad)," introduce the *mubāhala* (v. 61). To identify the tone of Muḥammad's reply "What master of yours?" in Muqātil's exegesis of Q3.59[127] is of course speculative, but mockery is in the realm of possibility. This is a dispute about a major point of Christian and New Testament faith that is not resolved by extensive reasoning for the denial of Jesus' deity, either in the Qur'ān or in Muqātil's commentary. It is instead simply decided in the Qur'ān by the threat of heavenly violence (Q3.61) – and in Muqātil possibly even terrestrial violence[128] – in a cursing ceremony. This goes beyond even Rubin's thesis of matching the prophetic pattern to raise Muḥammad to the position of arbiter of the identity of one who preceded him.

Academic scholars may have no personal religious faith related to the details of such stories (or as one scholar wrote recently, "no dog in the race"). They seek to maintain scholarly dispassion in order to describe and discuss the material with neither animus nor advocacy. But genuine indifference to the global clash of truth claims that such stories represent would seem to be unaccountably unresponsive and inert. Or in other words: If truth claims concern alleged historical events, they are in fact potentially subject to a historicity check, i. e., we should attribute historicity only to those events which are corroborated by material evidence. Everything else should pass – at least for the time being – as *salvation history*.

127 *Tafsīr Muqātil*, vol. I, p. 280
128 *Op. cit.*, Vol. I, p. 286.

Mehrsprachige Zusammenfassungen der Beiträge
Abstracts

1. Zusammenfassungen auf Deutsch

1.1 *Markus Groß*, Das Alltagsleben im Islam und seine koranische Grundlage – warum der traditionelle Bericht nicht richtig sein kann

In den letzten Jahren wurde von der Forschergruppe Inârah ein alternatives Szenario der Entstehung des Islam entworfen, das sich von der ansonsten gängigen Version radikal unterscheidet. Nach diesem geht der Islam auf ein nicht-trinitarisches, größtenteils syrisches Christentum zurück, dem Elemente damaliger zeitgenössischer Religionen des geographischen Großraums (Zoroastrismus, Buddhismus, Manichäismus u. a.) beigemischt wurden. Diese für den „traditionell vorgebildeten" Orientalisten oder interessierten Laien geradezu absurd andersartige Interpretation wird jedoch sehr schnell plausibel, wenn man die Frage untersucht, welche Elemente des „gelebten Islam", der nach muslimischer Auffassung in etwa der vom Propheten Muḥammad in Medina praktizierten Religion entspricht, denn nun im Koran vorkommen (und in welcher Weise), und welche in einem jahrhundertelangen Evolutionsprozess erst später der erst im Entstehen begriffenen Religion hinzugefügt wurden. Dies wird anhand des fiktiven Lebens eines islamischen Ehepaares demonstriert, wobei alle in der Beschreibung vorkommenden Elemente in die Untersuchung eingehen. Überraschend viele zentrale Begriffe des gelebten Islam kommen im Koran überhaupt nicht vor, z. B. die fünf Säulen (*Arkān*) als eigenes Konzept, die Absicht eine religiöse Handlung durchzuführen (*niyya*), ohne die diese vor Gott nicht gültig ist, die Unterteilung der Welt in *Dār al-islām* („Haus des Islam") und *Dār al-ḥarb* („Haus des Krieges"), aber auch praktisch alle „islamischen Formeln", allen voran *„Allāhu akbar*, *mā šāʾ Allāh*, *in šāʾ Allāh*, auch keine der längeren: *aʿūḏu bi-llāhi min aš-šayṭān ar-raǧīm* („ich nehme meine Zuflucht vor dem zu steinigenden Teufel, bei seiner Erwähnung"), *ṣallā Allāhu ʿalayhi wa sallama* („Allahs Segen und Frieden auf ihm," bei Erwähnung des Propheten). Das Konzept *Faṭwa* (Rechtsgutachten) mit seinen Ableitungen *Iftāh* und *Muftī* suchen wir im Koran ebenso vergeblich wie die Verbotene *bidʿa* („Neuerung"). Andere Begriffe kommen mit

anderer Bedeutung vor: das Glaubensbekenntnis (*Šahāda*) etwa bedeutet im Koran entweder „die sichtbare Welt“ oder „Zeugenaussage“, die *Šarīʿa* ist kein Gesetz, sondern eine Straße. Vieles, was die Pilgerfahrt (*ḥağğ*) betrifft, kommt zwar vor, aber in sehr kryptischen Versen (etwa *Ṣafā* und *Marwa*), anderes kommt nicht vor (*ḏū l-ḥiğğa*, der Brunnen *Zamzam*, das Opferfest *ʿīdu l-aḍḥā*) oder anders, als man es erwarten würde (*ṭawāf*). Das im Westen kontroverse Kopftuch (*ḥiğāb*) bedeutet wohl „Vorhang“. Einzig das Gebet (*ṣalāt*) und die Almosensteuer (*zakāt*) scheinen gut verankert, wenn auch keine detaillierten Bestimmungen vorkommen. Betrachtet man weiter die Begriffe und Konzepte, die offenbar aus dem syrischen Christentum übernommen wurden –arab. *Allāh* wohl aus dem syrischen *Alāhā*, arab. *Qurʾān* aus syrisch *qəryāna* („Lektionar“), der jüngste Tag, arab. *yawmu d-dīn* aus syrisch *yawmā ḏə-ḏīnā*, dann wird am Ende klar, dass Koran einerseits und islamische Orthopraxie andererseits wohl unabhängig voneinander entstanden sein müssen.

1.2 *Ibn Waraq*, Islam, Islamophobie und Islamwissenschaft

In diesem Beitrag werden die Begriffe Islam, Islamophobie und Islamische Studien und ihre Zusammenhänge untersucht. Wir stellen fest, dass in solchen Debatten die Verfolgung anderer Menschen in der islamischen Welt, insbesondere der Christen, in der Regel nicht zur Sprache kommt. Unserer Meinung nach würde jedes Gesetz, das „Islamophobie“ verbietet, die Meinungsfreiheit zerstören. Während einige moderne Islamwissenschaftler fälschlicherweise behaupten, ihre Forschungen hätten keine Auswirkungen auf Muslime und den Islam, haben Gelehrte wie Harvey und Troeltsch die Folgen der historisch-kritischen Methode für Religionen aufgezeigt. Der zentrale Begriff ist die Autonomie, das zweite Prinzip ist die öffentliche Kommunikation der Schlussfolgerungen des Historikers, damit diese Schlussfolgerungen rational bewertet werden können. Anschließend gehen wir auf den Begriff des „genetischen Fehlschlusses“ ein: Die Herkunft eines Arguments ist nicht relevant. Abschließend fassen wir die dreizehn Thesen von Bruce Lincoln zusammen, die jeder Religionshistoriker befolgen sollte, wenn er seine Aufgabe als Historiker erfüllen will.

1.3 *Rachad Antonius*, Islamophobie als Paradigma – kritische Betrachtungen

In diesem Beitrag wird die Islamophobie als Konzept kritisiert, das als allgemeines Paradigma für die Analyse der Beziehungen zwischen muslimischen Gemeinschaften, die erst kürzlich eingewandert sind, und den westlichen Aufnahmegesellschaften verwendet wird. Indem sie das Aufkommen islamistischer Strömungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften ignorieren, werden von sogenannten „antirassistischen" Strömungen die legitimen Ängste vor islamistischen Auswüchsen zu Rassismus reduziert. Wir erklären, warum der Begriff „Islamophobie" zur Beschreibung des antimuslimischen Rassismus ungeeignet ist, und zeigen, welche Verwirrung er stiftet. Wir sezieren die aktuelle Definition des Begriffs „Islamophobie", um zu zeigen, wie er von „Islamkritik" zu „Stigmatisierung von Muslimen" abgleitet, und bestehen darauf, zwischen Islam und Islamismus zu unterscheiden. Schließlich diskutieren wir kurz die Ursachen für das Misstrauen gegenüber den mit dem Islamismus verbundenen Ideologien und Praktiken und argumentieren, dass das koloniale und orientalistische Erbe zwar eine Rolle gespielt haben mag, die Gewalt, die auf europäischem Boden oder im Nahen Osten verübt und im Namen des Islam beansprucht wird, jedoch ein weitaus entscheidenderer Faktor ist.

1.4 *Ralph Ghadban*, Die Bedeutung der Erforschung der Islamentstehung für die arabisch-muslimische Welt

Mit dem Arabischen Frühling 2011 wurde der alte Diskurs zwischen Orient und Okzident über die Übernahme universeller Menschenrechte wiederholt. Die Menschen demonstrierten spontan für diese Werte als die ihren und als ihr Recht darauf. Den Islamisten gelang es jedoch, die Macht zu stehlen. Nach ihrem Scheitern im Jahr 2013 ist der religiöse Diskurs jedoch freier und verändert seinen Charakter.

Zuvor hatte er eher einen politischen Charakter und versuchte, im Rahmen des Islam die religiösen Abweichungen der Islamisten anzuprangern. Nach dem Sturz der Muslimbruderschaft richtet sich der religiöse Diskurs gegen den Islam selbst und wird zu einer Kritik an der Religion. Diese Kritik schließt auch Gläubige ein, findet aber außerhalb der religiösen Institutionen statt. Sie muss berücksichtigt werden, weil sie auch aus der Wissenschaft des

Westens schöpft und *de facto* die lang ersehnte Verbindung zwischen Orient und Okzident herstellt.

1.5 *Volker Popp*, Zum Ursprung des Mottos *allāhu akbar*. Arabische Semantik als Produkt islamischer Theologie

In der Frühzeit des arabischen Reiches wurden Traditionen der vorangegangenen Herrschaft fortgeführt. Dazu gehörte die Verehrung der *Fortuna*, deren „Glücksglanz" (*xwarenah*) anwachsen soll, damit das Reich im Glanze dieses Glückes seinen Einwohnern die Möglichkeit bietet, gut und gerne im arabischen Reiche zu leben. Maavia und ʿAbd al-Malik ließen das Motto GHD-*apzwt – gaddah apzut* auf ihren Münzen anbringen, GHD ist die syrische *Fortuna*. Als Ideogramm im Pahlavi-Text steht ihr Name für den göttlichen Glanz der die Herrschaft umgibt. Dieser Glanz, *farah-xvarenah* genannt, hat als „Heiligenschein" die Zeiten überdauert.

Zu einem noch nicht datierbaren Moment wurde das Motto GHD *apsut–xwarrah-apzut* durch Einsetzen verändert. Die hypothetische Formel **allahu apzut* hatte, ihrer Bedeutung nach, im Kontext der Semantik einen Ort, wie wir ihn von anderen semitischen Sprachen her kennen. Dort steht *k-b-r* immer im Zusammenhang mit einer „Zunahme" an Macht oder Volumen (bei Tieren, Ernten usw.). *Allah apzut* als Übergang zu *allāhu akbar* ist denkbar, wenn man davon ausgeht, daß die ursprüngliche Bedeutung von *apsut–abzud* entsprochen hat. Wäre hier keine Feststellung zur Größe getroffen worden, der Wunsch geäußert, „Allah möge an Bedeutung gewinnen". Es geht um die Zunahme der Anerkennung Allahs im Verlauf der Missionierung. Leider wurde diese später als kriegerische Eroberung dargestellt. Der von diesem narrativ beflügelte islamische Suprematismus hat den Wunsch des Propheten, Allah möge zunehmend angenommen werden, in die Bekundung eines kriegerischen Triumphes verkehrt.

1.6 *Gaby Abousamra*, Vom aramäischen Aḥiqar zum Luqmān des Koran

Diese Untersuchung zielt darauf ab, die Geschichte von zwei weises Männer zu untersuchen: Aḥiqar, der erstmals im 5. Jahrhundert v. Chr. in aramäischer Sprache bezeugt ist, und für seine Weisheit und seine Sprüche berühmt war, und Luqmān, ebenfalls ein weiser Mann, der im Koran (Sure 31) Erwähnung

findet. Dieser Beitrag ist ein Versuch, herauszufinden, wie die Worte des aramäischen Aḥiqar in die Verse der Luqmān-Sure im Koran kamen. Die Frage, die sich in diesem Aufsatz stellt: Kannten die Araber zur Zeit *Muḥammads* eine syrische oder arabische Übersetzung des Buches der Weisheit des aramäischen Aḥiqar?

1.7 *Raymond Dequin*, Die Wallfahrt nach Mekka– ein Missionswerk der abbasidischen Herrschaft in manichäischem Geiste –

Die einzelnen Stationen einer Wallfahrt nach Mekka werden auf ihren religiösen Gehalt und ihren wahrscheinlichen Ursprung hin untersucht. Sie weisen sowohl deutliche Bezüge zum Pilgergeschehen in und um Jerusalem auf, als auch zum Geschehen an buddhistischen Pilgerstätten. Es wird die Hypothese vorgestellt, daß die Wallfahrt nach Mekka keine heidnischen Wurzeln hat, wie dies die islamische Traditionsliteratur behauptet. Vielmehr wurde um 750 von den neu an die Macht gekommenen abbasidischen Herrschern der seit Errichtung des Felsendoms vor den Toren Jerusalems stattfindende Pilgerverkehr in das Weichbild von Mekka verpflanzt und in Mekka selbst mit dem Kult um die Kaʿba ein Pilgerzentrum geschaffen, das deutliche Parallelen zu buddhistischen Zentren, insbesondere zum Nowbāhār bei Balḫ aufweist. Die Wallfahrt nach Mekka wurde, wie auch die Lebensgeschichte des arabischen Propheten und der Koran, von den Abbasiden eingerichtet, um einen zentral geführten Reichsglauben zu schaffen. Auf der Suche nach der Geisteshaltung, die eine solche planvolle Einrichtung und Lenkung religiöser Praktiken hervorgebracht haben könnte, gerät der Manichäismus Zentralasiens in den Blick. Der Manichäismus war in der Zeit seiner Gründung eine ausgesprochene Missionsreligion gewesen, die damit arbeitete, ihre Inhalte in die Gewänder der bereits vor ihr bestehenden Glaubenswelten zu kleiden. Die Khoransanier, die ihre Macht nach 749 in den Dienst der Abbasiden stellten, scheinen diese Eigenschaften der manichäischen Mission, insbesondere auch im Verhältnis zum Buddhismus, gekannt zu haben. Ohne dass die maßgeblichen Führer – hier ist in erster Linie an die Barmakiden zu denken – selbst Manichäer gewesen sein müssen, scheinen sie genug von der manichäischen Mission gekannt zu haben, um bei der Schaffung des neuen Reichsglaubens erfolgreich darauf zurückgreifen zu können. Auf diesem Wege scheinen auch Vorstellungen in den Islam Eingang gefunden zu haben –

nicht im Wege einer allmählichen Entwicklung oder Assimilation, sondern in einem synkretistischen Schöpfungsakt in manichäischem Geiste.

1.8 *Stephen J. Shoemaker*, Das Heilige Haus des Koran: Mekka oder Jerusalem?

Der Koran nennt den Standort des *Hauses* nur ein einziges Mal ausdrücklich, nämlich in „Bakka" und nicht in Mekka (3.96), und fährt dann im folgenden Vers (97) fort, die Pilgerfahrt zu diesem Haus in Bakka zu fordern. Wenn man streng nach dem Koran selbst und nicht nach der späteren islamischen Tradition urteilt, scheint Bakka eindeutig ein anderer Ort als Mekka zu sein. Es gibt in der Tat keine andere Rechtfertigung dafür, Bakka ganz oder teilweise mit Mekka zu identifizieren, als die entschlossene Notwendigkeit, den Koran vollständig mit der islamischen Tradition in Einklang zu bringen. Nichts lässt uns annehmen, dass der Koran mit Bakka Mekka meint, zumal er Mekka an anderer Stelle korrekt benennt (48.24). Doch gleichzeitig finden wir in Psalm 84.6–7 eine Bibelstelle, die das „Heilige Haus" Jerusalems mit einem unfruchtbaren Ort namens *Baka* identifiziert, und zwar im Zusammenhang mit der Durchführung einer Pilgerfahrt zu eben diesem abrahamitischen Haus, dem *ḥag* auf Hebräisch und *ḥagā* auf Aramäisch (*ḥaǧǧ* auf Arabisch), einer Praxis, die die hebräische Bibel (Exod 23. 14–17; Deut 16.16) dreimal im Jahr vorschreibt: zu den Festen Pessach, Schawuot und Sukkot. Dies ist eine wirklich bemerkenswerte Parallele zu Koran 3,96–97, die viel zu nahe liegt, um einfach ignoriert zu werden, wie es lange der Fall gewesen ist.

1.9 *Marcin Grodzki*, Die Rezeption von Muhammad Ibn Isḥāqs *as-Sīra an-nabawiyya* in klassischen islamischen Quellen

Muḥammad b. Isḥāq gilt gemeinhin als eine der führenden Autoritäten für das Leben und die Zeit des Propheten des Islam, doch seine Arbeit wurde von den frühen muslimischen Gelehrten und Kritikern selbst recht zwiespältig beurteilt. Ein weiteres methodisches Problem besteht darin, dass die rekonstruierte Textfassung der Ibn Isḥāq zugeschriebenen Biografie (eigentlich eine Hagiographie) aus umfangreichen Zitaten des hypothetischen Originals (falls es je eines gab, mündlich oder schriftlich) besteht, die aus späteren literarischen Werken extrapoliert wurden, da seine *Sīra* weder in einem von ihm

verfassten Original noch in einer vollständigen Kopie überlebt hat. Wir kennen den Inhalt hauptsächlich aus mehreren späteren redaktionellen Ausarbeitungen - von ʿAbd al-Malik b. Hišām, Yūnus b. Bukayr und einem Dutzend seiner anderen Schüler, Kompilatoren und Historiker, die - wie die islamische Tradition lehrt - seine Vorlesungen in Medina, Kufa, Basra und Rayy besuchten, aber auch aus Werken von aṭ-Ṭabarī, al-Azraqī usw. mehrere Jahrhunderte später. Die *Sīra* selbst, die verschiedene literarische Genres der muslimischen Tradition im Geiste der muslimischen Hagiographie vereint (klassische Erzählung, Epistolographie, Reden und Orationen, Genealogie und Prosopographie, normative Dokumente, Poesie), bildet somit eine eigene literarische Gattung *par excellence*. Der Beitrag bietet einen Überblick über die Rezeption von Ibn Isḥāqs *Sīra* unter klassischen muslimischen Autoren.

1.10 *Otfried Weintritt*, Intention und Anspruch: das literarische Konstrukt des frühen Lebens Muḥammads

Das Vorhaben besteht darin, die frühe Lebensgeschichte Muḥammads bis zur Begegnung mit dem Mönch Baḥīra im Alter von neun (oder zwölf) Jahren zu ermitteln, von dem es heißt, er habe das Siegel der Prophetenschaft in Gestalt eines Mals zwischen seinen Schultern gesehen. Sie schließt eine Reihe von Vorkommnissen ein, die neben anderen, die ohne übernatürliche Mitwirkung nicht vorstellbar sind, als tatsächliche Geschehnisse gelten könnten und derart der frühen Lebensgeschichte eine realistische Note geben, die sie historische Echtheit insinuieren läßt. Nicht anders als die Wundererzählungen, die retrospektiv aus einem vertrauten Motivfundus einen »Propheten« legitimieren, besteht auch jene Gruppe der Überlieferungen aus Erzählelementen, die als literarische Konsequenz der Biographisierung einer Prophetengestalt aufzufassen sind, um der narrativ »gewordenen« Gründerfigur des Islam und muslimischer Herrschaft ihre Kindheit zuzuschreiben.

Die Aufgabe lautet, unter Berücksichtigung der aufeinanderfolgenden Phasen des Überlieferungsgeschehens, Intention und Anspruch dieser Geschehnisse zu ermitteln.

1.11 *Robert M. Kerr*, Muḥammad: „Ein Siegel, das auf die Lippen der Wüste gelegt wurde“?

In diesem Beitrag wird der koranische Ausdruck „Siegel der Propheten“ (*ḫātam an-nabiyyīn*) in Sure 33,40 untersucht. Erst wird die Vorstellung vom Ende der Prophetie kurz behandelt, danach werden die eigentlichen Ursprünge dieses Begriffs in der biblischen Prophetie und seine spätere exegetische Verwendung erörtert. Anschließend wird die Frage nachgegangen wie dieser damals bekannte Schlüsselbegriff möglicherweise von den Verfassern des Koran übernommen wurde.

1.12 *Peter von Sivers*, Zur Fehldatierung zweier Texte, die das Prophetentum Muḥammads verkünden

Vor dem Ende der 600er Jahre war der Anspruch des Koran auf das Prophetentum Muḥammads den Christen und Juden des entstehenden Umayyaden-Reiches unbekannt. Zwei wichtige Schriften, die das Gegenteil behaupten und die die bisherige historische Grundlage für Historiker bilden, die über die Ursprünge des Islam schreiben, sind nachweislich späteren Datums als bisher angenommen. Die *Doctrina Iacobi* und der vermeintliche Kern der *Nitsarot*, der Rabbi Šimʿon b. Yoḥai zugeschrieben wird, beide herkömmlich in die Zeit der ersten arabischen Eroberungen datiert, stammen in Wirklichkeit aus dem späten 7. Jh., als das apokalyptische Fieber, das während eines Großteil des Jahrhunderts geschlummert hatte, im Umayyaden-Reich zu steigen begann. In meinem Beitrag dokumentiere ich die vorgeschlagenen neuen Abfassungsdaten und stelle diese Texte in den richtigen Kontext, nachdem die Umayyaden-Kalifen den Horizont des eschatologischen Prophetentums Muḥammads von den arabischen Grenzen auf einen universellen Geltungsbereich ausgedehnt hatten.

1.13 *Samir Arbache*, „Das Kind hat sich freudig in meinem Leib bewegt und sich vor dir niedergeworfen“ (Lk 1,44). Untersuchung christlicher und muslimischer Dokumente

Der Text des Manuskripts Sinai Arabe 72 enthält im Passus *Lk* 1,44 eine seltene Variante. Es handelt sich um einen Zusatz am Ende des Verses: „Sobald die Stimme deines Heils an mein Ohr drang, siehe, da bewegte sich das Kind in meinem Leib vor Freude und warf sich vor dir nieder“.

Weder im Griechischen noch im Syrischen noch in den anderen Versionen gibt es einen Zeugen für diese Variante. Die Bedeutung dieser Stelle liegt darin, dass heutzutage muslimische Gläubige ihren „Ulemas" die Frage stellen: „Hat sich *Yaḥyā*/Johannes vor dem Messias niedergeworfen?" Die Antworten, die gegeben werden, sind sehr interessant. Einige erinnern daran, dass das Kind in Elisabeths Bauch sich nur bewegt/gezuckt hat, andere fügen hinzu, dass es sich niedergeworfen hat. Die Untersuchung erkundet zunächst den Ursprung dieser Variante im Korpus der kanonischen oder apokryphen oder sonstigen christlichen Texte. Anschließend versucht sie herauszufinden, über welchen Weg dieselbe Variante in die muslimischen Schrifttraditionen gelangt ist.

1.14 *Jan M. F. Van Reeth*, Ostsyrische Bibelerklärungen und die islamische Prophetologie

Wegen einer Dissidenz innerhalb der ostsyrischen Schule von Nisibis, entwickelte sich in nur wenigen Generationen vor dem Islam eine neue Gruppe von Theologen sowohl im alten Babylonien wie auch am Golf, in einer Region, welche die Araber *Baḥrayn* nannten und die Syrer *Beit Qaṭraya* („Katar").

In den biblischen und parabiblischen sowie apokryphen Erzählungen, die man im Koran lesen kann, sind oft größere oder kleinere Varianten zu finden, die auf eine ganz besondere Überlieferungsgeschichte zurückgehen müssen. Manche dieser Besonderheiten lassen sich leicht auf diese fast gleichzeitige Tradition Ostsyriens, wo sich jüdische, heidnische und christliche Traditionen vermischt haben, zurückführen. In diesem Beitrag zeigen wir, dass man in diesen Texten oft die direkten Vorlagen des Koran wiederfinden kann.

1.15 *Gordon D. Nickel*, Die heilsgeschichtliche Entwicklung im *Tafsīr* von Muqātil b. Sulaymān

Der Muqātil b. Sulaymān (gest. 767) zugeschriebene Korankommentar konstruiert einen narrativen Rahmen über den meist vagen und anonymen Wortlaut des Koran und schildert die jüdische und christliche Reaktion auf die Ansprüche des Islam in der Auslegung der längsten Suren. Die Geschichten sind nicht im Koran enthalten, und oft scheint es nur wenige oder gar keine Anhaltspunkte dafür zu geben; vielmehr wird die Heilsgeschichte als Haggadah, Erzählungen über die islamischen Ursprünge, wiedergegeben. Muqātils

Tafsīr entwickelt diese übergreifende Erzählung durch Episoden der Begegnung oder Konfrontation zwischen Muḥammad und jüdischen und christlichen Führern, Szenarien der jüdischen Verheimlichung der „Sache Muḥammads" in der Thora, Berichte über die Konversion zum Islam und Glaubensbekenntnisse und sogar Geschichten von prophetischer Unsicherheit. Die wissenschaftliche Analyse dieses narrativen Materials legt nahe, dass viele der Tafsīr-Geschichten kreative Historisierungen religiöser Themen sind, die aus dem Diskurs der interkonfessionellen Polemik bekannt sind.

1.16 *Barino Barsoum*, Ḥadīṯ und Gefährtentraditionen als neue Legitimationsquellen für den *Fiqh*

In der islamischen Tradition wird die Beziehung zwischen dem Traditionsgut an Koranversen, Ḥadīṯen und Gefährtentraditionen auf der einen Seite und der Normenlehre (*fiqh*), die sich aus diesen autoritativen Quellen ableitet, als einseitig angesehen. In der ideal vorgestellten juridischen Hermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) werden diese autoritativen Quellen als historisch gegeben angenommen und aus ihnen werden mit diversen Methoden Normen und religionsrechtliche Bestimmungen abgeleitet. Dass jedoch nicht die autoritativen Quellen, sondern die Normenlehre für den Bereich des Religionsrechts und die Dogmatik (*ʿaqīda*) für den Bereich der Glaubenslehre am Anfang standen und sich daraus erst später zur Legitimation vorhandener Überzeugungen Prophetenworte und überlieferte Praktiken und Aussagen von Gefährten entwickelt haben, zeigten schon historisch-kritische Forscher wie Josef Schacht und Josef Van Ess auf. Im Rahmen meiner Dissertation zur theologiegeschichtlichen Entwicklung und rechtstheoretischen Analyse der Doktrin Loyalität und Lossagung (*al-walāʾ wa-l-barāʾ*) im Sunnitentum habe ich u. a. islamische Rechtsbestimmungen zur Regulierung der Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen untersucht. Diese Untersuchungen zeigen Wechselwirkungen zwischen der frühen Normenlehre und dem Aufkommen autoritativer Quellen auf. Im Bereich der Prophetentraditionen wird dies beispielsweise an einem später kanonisierten Ḥadīṯ deutlich, der es untersagt, Juden und Christen initiativ zu grüßen und es gebietet, sie an den Rand des Weges zu drängen, wenn man sie im öffentlichen Raum antrifft. Im Bereich der Gefährtentraditionen wird eine solche Entwicklung mit dem Aufkommen der sog. *šurūṭ ʿUmar*-Tradition evident, die, wie ich gestützt auf diverse

Indizien annehme, zwischen ca. 290/903–311/924 in Umlauf gebracht wurde. Betrachtet man die Bestimmungen zur sozialen Abgrenzung, Ausgrenzung und Differenzierung von Nichtmuslimen, insbesondere Juden, Christen und *Mağūs*, in den Rechtswerken von Gelehrten der vier sunnitischen Rechtsschulen von der Gründungszeit der Rechtsschulen bis ins Mittelalter hinein, dann wird evident, dass es schon lange einen Konsens darüber gab, dass die islamische Gemeinschaft sich im Streben nach einer eigenen Identität von den Juden, Christen und *Mağūs* abgrenzen sollte, lediglich die Frage, wie und durch welche Segregationsmerkmale dies zu erfolgen habe, darüber hat sich erst im Laufe der Zeit mit dem Aufkommen von autoritativen Quellen ein Konsens zwischen den Rechtsschulen gebildet. Diese Entwicklungen und Wechselwirkungen zwischen der islamischen Normenlehre und dem Aufkommen autoritativer Quellen zur Legitimation derselbigen wird Gegenstand dieses Aufsatzes sein.

1.17 *Daniel A. Brubaker*, Eine kritische Ausgabe des Koran

Es ist Zeit für eine kritische Ausgabe des Koran. Mehrere Gruppen und Projekte haben dieses Ziel im letzten Jahrhundert angestrebt, und einige wenige haben in den letzten Jahren einige Fortschritte gemacht. Arthur Jeffery hat bereits früher einen Plan für eine solche Ausgabe entworfen und skizziert. Die Tatsache, dass es noch keine kritische Ausgabe gibt, ist auf eine Reihe von Faktoren zurückzuführen, darunter bestimmte technische Herausforderungen, die mit dem Text und der Geschichte des Koran zusammenhängen. Heute bieten digitale Technologien neue Möglichkeiten, von denen einige für die Aufgabe der kritischen Edition fruchtbar gemacht werden könnten. Die zunehmende Verfügbarkeit von frühen Manuskripten ist ebenfalls ein Schlüsselfaktor. In diesem Beitrag erörtere ich wichtige Überlegungen, darunter die Wahl des Referenztextes, die Gestaltung und Funktion eines technischen Skripts, die Gestaltung eines technischen Apparats zur Darstellung von Handschriftenvarianten und anderen Textinformationen sowie die Frage, ob ein solches Projekt einen Verweis auf exegetische Materialien wie Tafsīr, Ḥadīṯ oder Literatur zu den so genannten kanonischen Lesarten enthalten sollte oder nicht. Abschließend stelle ich eine Seite meiner beabsichtigten kritischen Ausgabe vor und erörtere die nächsten Schritte.

1.18 *Bruno Bonnet-Eymard*, Eine Übersetzung der Suren 105 und 106: Ein Beispiel biblischer Koranquellen

Ausgehend von der Hypothese, dass die Sprache des Koran hebräischen und damit biblischen Ursprungs ist, wurde durch unsere Übersetzung und systematische Kommentierung der ersten fünf Suren eine bewährte philologische Methode entwickelt, um den Sinn des Korantextes zu ermitteln. Der Rückgriff auf die biblische Offenbarung (Altes und Neues Testament) sowie auf die spätere rabbinische Literatur, dem wir uns unterzogen haben, offenbart unzweifelhaft die jüdischen und christlichen Quellen des koranischen Textes und zeigt die Richtung an, in die die Forschungen bei der Bearbeitung dieses Textes gehen müssen.

Unser Beitrag demonstriert dies an einem Beispiel, indem eine Originalübersetzung der Suren 105 und 106 vorgestellt, die mithilfe dieser Methode erstellt wurde.

1.19 *Gerd-R. Puin*, Syrische Geheimnisse der „Geheimnisvollen Buchstaben"?

Nicht nur auf muslimischer Seite waren die *„muqaṭṭaʿāt* / unverbundenen Buchstaben" am Beginn einiger Koransuren eine exegetische Herausforderung, sondern auch in der Orientalistik. Die jeweils präsentierten Deutungen hatten zum Ziel, möglichst überzeugende Lösungen zu finden, wenngleich es bisher nicht gelungen ist, den eigentlichen Sinn und sämtliche Kombinationen dieser Buchstaben aufzuklären. Ohne die Erwartung, dass dies jemals möglich sein wird, sei hier der Versuch unternommen, nicht ihre „Botschaft" zu ergründen, sondern mit bescheidenerem Anspruch, auf einige ihrer Eigenschaften aufmerksam zu machen, die bisher, bei der Suche nach der großen Erklärung, keine Rolle spielten.

Da ist zunächst die Position der Suren mit „Geheimnisvollen Buchstaben" (*GB*) im Koran selbst, die ein Licht auf die Komposition des gesamten Kodex wirft. Aus der evidenten „Attraktion" von Suren gleicher *GB* erwächst ein paläographischer Aspekt der ältesten arabischen Schrift, der auf die Entstehung der arabischen Alphabete zurückführt. In diesem Zusammenhang wird auf die „orientalistische" Idee von Bellamy eingegangen, wonach es sich bei den *GB* um verlesene Formen der *Basmalah* handelt.

Bei der Frage nach der Herkunft der *GB* stoßen wir unweigerlich auf die syrisch-aramäische Schrift, die ja nicht nur als historische Orthographie in einigen koranischen Wörtern erhalten geblieben ist, sondern auch in Form von fälschlichen „Transkriptionen" erscheint. Einen weiteren Schlüssel dazu bietet der Koran, indem er trotz inhaltlicher und formaler Nähe der Anfänge von Sure 50 und 38 diese einmal mit *„Qāf"* und einmal mit *„Ṣād"* einleitet. Diese Beobachtungen berechtigen zu einem generellen Vergleich der entsprechenden Buchstaben in beiden Alphabeten und zur Vermutung, dass bei der Transkription einer syrisch geschriebenen Vorlage ins Arabische der eine oder andere Fehler passiert ist, der vielleicht mit mangelnder Kompetenz, sicher jedoch mit dem mangelnden Kontext zu tun hat, der den *GB* eignet.

Im weiteren Sinn empfiehlt sich der Verweis auf die entwickelte syrisch-aramäische Buchkultur zur Zeit der Entstehung des Koran. Zu einem „Buch", das der Koran werden sollte, gehören gewisse formale Vorbilder, die übernommen werden konnten, ohne damit eine inhaltliche Nähe zu signalisieren. Das betrifft ganz zu Anfang der Entwicklung die Form von Surenüber- und -unterschriften, die Zählung der Sätze/Verse und vor allem die Setzung von Verstrennern, die sonst in keinem anderen arabischen Text nachweisbar sind.

Schließlich seien einige phonetische Überlieferungen angeführt, die die Aussprache der *GB* betreffen und die ebenfalls in Richtung Syrisch-Aramäisch deuten.

1.20 *Ebrard Rodrigo da Costa*, Die Interpolation von Ismaels Opfer

Sure 37,100-114 erzählt die Geschichte von „Abrahams Opfer" ausweichend in Bezug auf die Identität des Sohnes, der „Gegenstand" des Opfers war. Die Identifizierung des Jungen scheint das Interesse der Gelehrten von Anfang an in Anspruch genommen zu haben. Für die einen war es Isaak, für die anderen Ismael. In diesem Beitrag haben wir uns im Gegensatz zu unseren Vorgängern dafür entschieden, die alten Pfade zu verlassen und – wie Camoëns in Bezug auf die großen portugiesischen Entdeckungen zur See sagte – „auf Meere vorzudringen, die noch keine Flotte durchpflügt hat".

Mithilfe der Literaturkritik, der Formkritik und der Redaktionskritik – drei Disziplinen, die sich in der biblischen Exegese bewährt haben – haben wir den Text gezwungen, uns jahrtausendealte Geheimnisse über seine Ent-

stehung zu enthüllen. So haben die Verfasser selbst, wenn auch nicht absichtlich, die Identität des Jungen auf schwer zu widerlegende Weise enthüllt.

1.21 *Munther Younes*, Genitiv im Qurʾān, Akkusativ in der Sunna. Die Manipulation der Sprache des Koran durch Interpreten und Grammatiker

Koran 5, Vers 6 sagt: *yā-ʾayyuhā llaḏīna ʾāmanū ʾiḏā qumtum ʾilā ṣ-ṣalāti faġsilū wuǧūhakum wa-ʾaydiyakum ʾilā l-marāfiq wa-msaḥū bi-ruʾūsikum wa-ʾarǧulakum ʾilā l-kaʿbayn*, was Yusuf Ali übersetzt mit „O ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr euch zum Gebet vorbereitet, wascht eure Gesichter und eure Hände (und Arme) bis zu den Ellenbogen; reibt euch den Kopf (mit Wasser) und (wascht) eure Füße bis zu den Knöcheln“. Unter den Koranauslegern herrschte Uneinigkeit über die Kasuszuweisung des Wortes *wa-ʾarǧulakum*, wobei einige Ausleger ihm den Genitiv zuwiesen und es *wa-ʾarǧulikum* lasen.

Eine Untersuchung der Sprache des gesamten Verses macht deutlich, dass Allah es den Gläubigen leichter machen will und ihnen daher befiehlt, ihr Gesicht und ihre Hände zu waschen und sich Kopf und Füße abzuwischen, was sich in der Verwendung des Genitivs (*wa-ʾarǧulikum*) widerspiegeln würde. Aus irgendeinem Grund beschlossen die Koran-Interpreten, dass das Wort statt mit dem einfacheren und grammatikalisch unkomplizierteren *arǧulikim* mit dem schwierigeren und grammatikalisch komplexeren *arǧulakum* gelesen werden sollte. Als Erklärung für die Verwendung der Akkusativformzitiert aṭ-Ṭabarī einen Ḥadīṯ, der Anas b. Mālik zugeschrieben wird, der besagt: „Es ist *arǧulikim* (Genitiv) im Koran und *arǧulakum* (Akkusativ) in der Sunna“.

Die Ersetzung von *arǧulikim* durch *arǧulakum* war möglich, weil sie den *rasm* des Koran nicht verfälschte. Tatsächlich ist in der muslimischen Tradition bekannt, dass, solange der *rasm* nicht verändert wurde, verschiedene Punktierungs- und Vokalisierungsschemata desselben *rasm* möglich waren.

In diesem Beitrag zeige ich, dass die Aspekte der Sprache des Koran, die nicht Teil des *rasm* sind, d. h. die kurzen Vokale (*ḥarakāt*) und viele Beispiele für *alif*, die Punkte, die später zur Unterscheidung bestimmter Buchstaben dienten, die *hamza* und *ʾiʾrāb* von muslimischen Interpreten verwendet wurden, um neue Formen zu schaffen und neue Bedeutungen zu vermitteln, die

nicht Teil des ursprünglichen Koran waren, der durch den *rasm* repräsentiert wurde.

2. Résumés en français

2.1 *Markus Groß*, La vie quotidienne en islam et ses bases coraniques – pourquoi le récit traditionnel ne peut pas être juste

Ces dernières années, les chercheurs du groupe Inârah ont rassemblé les résultats de leurs travaux et ont proposé un scénario alternatif des origines de l'islam qui diffère radicalement de ce qui apparaît comme un savoir commun. Selon cette nouvelle interpretation, l'islam est basé sur un christianisme non-trinitaire, essentiellement d'origine syriaque, auquel furent ajoutés plusieurs éléments issus des religions contemporaines de son territoire d'émergence (zoroastrisme, bouddhisme, gnosticisme, manichéisme, etc.). Ce scénario, qui semble à première vue absurde pour l'orientaliste « traditionnellement éduqué » autant que pour le non professionnel intéressé, devient rapidement plausible lorsqu'on examine la question aussi importante que largement négligée de savoir quels éléments de « l'islam comme religion pratiquée au quotidien » – qui selon la tradition musulmane est identique à la religion pratiquée par le prophète Muḥammad lui-même à Médine,– apparaissent réellement dans le Coran (et en quelle forme), et quels de ces éléments sont tardifs, ajoutés dans un processus d'évolution qui dura plusieurs siècles. Cette question scientifique est démontrée en présentant la vie fictive d'un couple nouvellement marié et originaire d'un pays islamique, tous les éléments de sa description étant inclus dans l'enquête qui suit.

Les résultats sont surprenants dans la mesure où de nombreux concepts centraux considérés typiquement « islamiques » n'apparaissent pas du tout dans le Coran, par exemple ses cinq piliers (*arkān*), du moins en tant que terme technique, la *niyya*, c'est-à-dire l'intention d'accomplir un acte religieux, sans laquelle l'acte (p. e. la prière) n'est pas valable devant Allah, la division du monde en *Dār al-islām* (« maison de l'islam ») et Dār al-ḥarb (« maison de la guerre », c-à-d le monde pas encore islamique), mais aussi quasiment toutes les « formules islamiques », en premier lieu *Allāhu akbar*, *mā šāʾ Allāh*, *in šāʾ Allāh*, mais aussi presque toutes les formules plus longues

comme *aʿūḏu bi-llāhi min aš-šayṭān ar-raǧīm* (« je cherche refuge… » ; à la mention du diable), *ṣallā Allāhu ʿalayhi wa sallama* (« que soient sur lui le salut et la paix de Dieu », à la mention du Prophète). Dans le Coran, on cherche en vain le concept de *Faṭwa* (expertise juridique) avec ses dérivés *Iftāh* et *Muftī*, on ne trouve pas non plus la *Bidʿa* (« innovation », strictement interdite). D'autres termes apparaissent avec d'autres significations : le credo (*Šahāda*), par exemple, signifie soit « le monde visible » (le contraire de *ġayb*), soit « le témoignage » au sens juridique, la *Šarīʿa* n'étant pas la « loi » mais une « route ». Il faut mentionner qu'une partie de ce qui concerne le pèlerinage (*ḥaǧǧ*) apparaît dans le Coran, mais dans des versets très sibyllins (p. ex. *Ṣafā* et *Marwa*), d'autres sont absents (*Ḍū l-ḥiǧǧa*, le puits *Zamzam*, la fête du sacrifice *ʿīdu l-aḍḥā*) ou sont décrits différemment de ce à quoi on pourrait s'attendre (par exemple *ṭawāf*). Le foulard (*ḥiǧāb*), un vêtement beaucoup discuté en Occident, signifie évidemment « rideau » dans le Coran. Seules la prière (*ṣalāt*) et la taxe d'aumône (*zakāt*) semblent bien établies, bien que l'on ne trouve pas de règles détaillées dans le Coran comme plus tard dans la *Sunna*. D'un autre côté, il faut aussi considérer les termes et les concepts qui furent apparemment empruntés au christianisme syriaque – p. ex. l'arabe *Allāh* qui est probablement dérivé du syriaque *Alāhā*, l'arabe *Qurʾān* du syriaque *Qəryāna* (« lectionnaire »), le jour du jugement dernier (*yawmu d-dīn*), dérivé du syriaque *yawmā ḏə-ḏīnā* – il devient alors évident que le Coran d'un côté et l'orthopraxie islamique de l'autre, ont indépendamment pris forme l'un de l'autre, dans le cadre d'un processus qui durait des siècles.

2.2 *Ibn Warraq*, Islam, islamophobie et études islamiques

Dans cet article, nous examinons les termes « islam », « islamophobie » et « études islamiques » et leurs liens. Nous notons que dans ces débats, la persécution non-musulmans dans le monde islamique, en particulier les chrétiens, n'est généralement jamais évoquée. À notre avis, toute loi interdisant l'« islamophobie » détruirait la liberté d'expression. Alors que certains islamologues modernes prétendent à tort que leurs recherches n'ont aucune conséquence pour les musulmans et l'islam, des chercheurs tels que Harvey et Troeltsch ont montré les conséquences de la méthode historico-critique pour la religion. La notion centrale est l'autonomie, le deuxième principe est la com-

munication publique des conclusions de l'historien afin que ces conclusions puissent être évaluées rationnellement. Nous abordons ensuite la notion de « Sophisme génétique » : la provenance d'un argument n'est pas pertinente. Enfin, nous résumons les treize thèses de Bruce Lincoln que tout historien des religions doit suivre s'il veut remplir son devoir d'historien.

2.3 *Rachad Antonius*, L'islamophobie comme paradigme – réflexions critiques

Ce texte propose une critique du concept d'islamophobie pris comme paradigme général pour analyser les rapports entre les communautés musulmanes d'immigration récente et les sociétés d'accueil occidentales. En ignorant l'émergence des courants islamistes au sein des communautés musulmanes, les courants dits « antiracistes » réduisent les craintes légitimes des dérives islamistes à du racisme. Nous expliquons pourquoi le terme « islamophobie » n'est pas adéquat pour désigner le racisme antimusulman, en montrant les confusions qu'il entraîne. Nous décortiquons la définition courante du terme « islamophobie » pour montrer comment le glissement se fait entre « critique de l'islam » et « stigmatisation des musulmans » et insistons pour faire la différence entre islam et islamisme. Enfin, nous discutons brièvement des causes de la méfiance envers les idéologies et les pratiques associées à l'islamisme, arguant que si l'héritage colonial et orientaliste y est pour quelque chose, les violences perpétrées sur le sol européen ou au Proche-Orient et revendiquées au nom de l'islam sont un facteur bien plus déterminant.

2.4 *Ralph Ghadban*, L'importance des études sur la naissance de l'islam pour le monde arabo-musulman

Avec le printemps arabe en 2011, l'ancien discours Orient/Occident sur l'adoption des valeurs humaines universelles a été dépassé. Les gens ont spontanément manifesté pour ces valeurs comme étant les leurs et qu'ils y avaient droit. Les islamistes ont cependant réussi à dérober le pouvoir. Après leur échec, en 2013, le discours religieux est plus libre et change de nature.

Avant il avait plutôt un caractère politique et essayait de dénoncer dans le cadre de l'islam les déviations religieuses des Islamistes. Après la chute des frères musulmans le discours religieux s'en prend à l'islam lui-même et

devient une critique de la religion. Cette critique inclut des personnes religieuses aussi, mais elle a lieu hors des institutions religieuses. Il est nécessaire de la prendre en compte parce qu'elle puise aussi dans la science de l'ouest et réalise de fait le lien tant désiré entre l'orient et l'occident.

2.5 *Volker Popp*, Sur l'origine de la devise *Allāhu akbar*. La sémantique arabe comme produit de la théologie islamique

Au début de l'empire arabe, les traditions du règne précédent ont été perpétuées. Parmi celles-ci figurait la vénération de la *Fortuna*, dont l'« éclat de la fortune » (*xwarenah*) devait croître afin que l'empire, dans l'éclat de cette fortune, offre à ses habitants la possibilité de vivre bien et agréablement dans l'empire arabe. Maavia et ʿAbd al-Malik ont fait inscrire la devise GHD-*apzwt* - GADDAH *apzut* sur leurs pièces de monnaie, GHD étant la *Fortuna* syrienne. En tant qu'idéogramme dans le texte Pahlavi, son nom représente la splendeur divine qui entoure le règne. Cet éclat, appelé *farah-xvarenah*, a traversé les époques en tant qu'« auréole ».

À un moment qui reste à dater, la devise GHD *apsut-xwarrah-apzut* a été modifiée par insertion. La formule hypothétique **Allāhu apzut* avait, selon sa signification, une place dans le contexte de la sémantique telle que nous la connaissons dans d'autres langues sémitiques. Là, la racine *k-b-r* est toujours en rapport avec une « augmentation » de puissance ou de volume (pour les animaux, les récoltes, etc.). *Allāhu apzut* comme transition vers *Allāhu akbar* est concevable si l'on suppose que le sens originel correspondait à *apsut-abzud*. Si aucune constatation de grandeur n'avait été faite ici, le souhait exprimé serait qu'« Allah gagne en importance ». Il s'agit de l'augmentation de la reconnaissance d'Allah au cours de l'évangélisation. Malheureusement, celle-ci a été présentée par la suite comme une conquête guerrière. Le suprématisme islamique inspiré par ce récit a détourné le souhait du Prophète de voir Allah de plus en plus accepté en la manifestation d'un triomphe guerrier.

2.6 *Gaby Abousamra*, D'Aḥiqar l'araméen à Luqmān du Coran

Cette recherche vise à étudier deux sages : d'une part Aḥiqar, attesté pour la première fois en araméen à partir du v^e^ siècle av. J.-C., connu par sa sagesse et ses proverbes ; et d'autre part Luqmān, aussi un sage qui parait dans le Coran (Sourate 31). Cette communication est un essai pour savoir comment

s'est fait le passage des paroles d'Aḥiqar l'araméen aux versets de la Sourate de Luqmān dans le Coran. La question qui se pose dans cet étude : est-ce que les Arabes, au temps de *Muḥammad*, ont connu une traduction, syriaque ou arabe, du livre de la sagesse d'Aḥiqar l'araméen ?

2.7 *Raymond Dequin*, Le pèlerinage à la Mecque – une œuvre missionnaire du règne abbasside dans un esprit manichéen –

Les différentes étapes d'un pèlerinage à la Mecque sont examinées du point de vue de leur contenu religieux et de leur origine probable. Elles présentent des liens évidents avec les événements du pèlerinage à Jérusalem et dans ses environs, ainsi qu'avec les événements des lieux de pèlerinage bouddhistes. L'hypothèse selon laquelle le pèlerinage à la Mecque n'a pas de racines païennes, comme l'affirme la littérature traditionnelle islamique, est présentée. Au contraire, vers 750, les souverains abbassides nouvellement arrivés au pouvoir ont transplanté le pèlerinage qui avait lieu depuis la construction du Dôme du Rocher aux portes de Jérusalem dans un quartier près de La Mecque et ont créé à La Mecque même, avec le culte de la Kaʿba, un centre de pèlerinage qui présente des parallèles évidents avec les centres bouddhistes, notamment le Nowbāhār près de Balḫ. Le pèlerinage à la Mecque, tout comme l'histoire de la vie du prophète arabe et le Coran, a été mis en place par les Abbassides afin de créer une foi impériale dirigée de manière centralisée. En recherchant l'état d'esprit qui a pu donner naissance à une telle planification de l'organisation et de la direction des pratiques religieuses, le manichéisme d'Asie centrale est mis en lumière. A l'époque de sa fondation, le manichéisme était une religion résolument missionnaire, qui travaillait à habiller ses contenus avec des croyances qui existaient déjà avant elle. Les Khoransaniens, qui ont mis leur pouvoir au service des Abbassides après 749, semblent avoir connu ces caractéristiques de la mission manichéenne, notamment par rapport au bouddhisme. Sans que les principaux dirigeants – on pense ici en premier lieu aux Barmakides – aient été eux-mêmes manichéens, ils semblent avoir eu une connaissance suffisante de la mission manichéenne pour pouvoir s'y référer avec succès lors de la création de la nouvelle foi de l'empire. C'est ainsi que des idées semblent avoir été introduites dans l'islam, non pas par une évolution ou une assimilation progressive, mais par un acte de création syncrétique dans un esprit manichéen.

2.8 *Stephen J. Shoemaker*, La maison sainte du Coran : La Mecque ou Jérusalem ?

Le Coran n'identifie explicitement l'emplacement de la *Maison* qu'une seule fois, en la plaçant à « Bakka » plutôt qu'à La Mecque (3.96), puis, dans le verset suivant (97), enjoint le pèlerinage à cette Maison à Bakka. Si l'on se base strictement sur le Coran lui-même, et non sur la tradition islamique ultérieure, Bakka semble clairement être un lieu différent de la Mecque. En fait, rien ne justifie l'identification de Bakka avec La Mecque, en tout ou en partie, si ce n'est la nécessité de mettre le Coran en accord avec la tradition islamique. Rien ne nous permet de supposer que lorsque le Coran dit *Bakka*, il veut dire La Mecque, d'autant plus qu'il nomme correctement La Mecque ailleurs (48.24). Pourtant, dans le même temps, nous trouvons dans le Psaume 84.6–7 un passage biblique identifiant la *Maison Sainte* de Jérusalem à un lieu stérile nommé *Baka*, dans le contexte de l'accomplissement du pèlerinage à cette même Maison d'Abraham, le *ḥag* en hébreu et *ḥagō* en araméen (et *ḥaǧǧ* en arabe), une pratique que la Bible hébraïque (Exode 23. 14–17 ; Dt 16.16) impose trois fois dans l'année : pour les fêtes de Pessah, de Chavouot et de Souccot. Il s'agit d'un parallèle vraiment remarquable avec le Coran 3.96–97, qui est bien trop proche pour être simplement ignoré, comme cela a longtemps été le cas.

2.9 *Marcin Grodzki*, La réception d'*as-Sīra an-nabawiyya* de Muḥammad Ibn Isḥāq dans les sources islamiques classiques

Muḥammad b. Isḥāq est généralement considéré comme l'une des principales autorités sur la vie et l'époque du Prophète de l'islam, mais son travail a été jugé de manière assez mitigée par les premiers érudits musulmans et les critiques eux-mêmes. Un autre problème méthodologique réside dans le fait que le texte reconstitué de la biographie (en fait une hagiographie) attribuée à Ibn Isḥāq est composé de vastes citations de l'hypothétique original (s'il y en a jamais eu un, oral ou écrit) extrapolées à partir d'œuvres littéraires ultérieures, puisque sa *Sīra* n'a survécu ni dans un original rédigé par lui ni dans une copie complète. Nous en connaissons le contenu principalement par plusieurs élaborations éditoriales ultérieures – d'ʿAbd al-Malik b. Hišām, Yūnus b. Bukayr et d'une douzaine de ses autres disciples, compilateurs et historiens qui, comme l'enseigne la tradition islamique, ont suivi ses cours

à Médine, Kufa, Bassora et Rayy, mais aussi par des œuvres d'aṭ-Ṭabarī, al-Azraqī, etc. plusieurs siècles plus tard. La *Sīra* elle-même, qui réunit différents genres littéraires de la tradition musulmane dans l'esprit de l'hagiographie musulmane (récit classique, épistolographie, discours et oraisons, généalogie et prosopographie, documents normatifs, poésie), constitue donc un genre littéraire à part entière, par excellence. Cet article offre un aperçu de la réception de la *Sīra* d'Ibn Isḥāq parmi les auteurs musulmans classiques.

2.10 *Otfried Weintritt*, Intention et prétention : la construction littéraire du début de la jeunesse de Muḥammad

Le but est d'établir l'histoire de la vie précoce jusqu'à la rencontre avec le moine Baḥīra à l'âge de neuf (ou douze) ans, dont on dit qu'il a vu le sceau de la prophétie sous la forme d'une marque entre ses épaules. Elle inclut une série d'événements qui, parmi d'autres inconcevables sans une participation surnaturelle, pourraient être considérés comme des événements réels et donner ainsi à l'histoire de la vie précoce une note réaliste qui lui permet d'insinuer une authenticité historique. Contrairement aux récits de miracles qui légitiment rétrospectivement un « prophète » à partir d'un ensemble de motifs familiers, ce groupe de traditions se compose également d'éléments narratifs qui doivent être considérés comme une conséquence littéraire de la biographisation d'un personnage prophétique, afin d'attribuer son enfance – « devenue » narrative – à la figure fondatrice de l'islam et de la domination musulmane.

La tâche consiste à déterminer l'intention et la prétention de ces événements en tenant compte des phases successives de la transmission.

2.11 *Robert M. Kerr*, Muḥammad : « Un sceau mis sur les lèvres du désert » ?

Cet article a pour but d'examiner l'expression coranique « Sceau des prophètes » (*ḫātam an-nabiyyīn*) dans la sourate 33,40. Après avoir brièvement discuté de la notion de fin de la prophétie, nous examinons les origines ultimes de ce terme dans la prophétie biblique et son usage exégétique par la suite. Nous examinons ensuite comment ce terme bien connu a pu être adapté par les auteurs du Coran.

2.12 *Peter von Sivers*, À propos de l'erreur de datation de deux textes annonçant la prophétie de Muḥammad

Avant la fin des années 600, la revendication coranique de la prophétie de Muḥammad était inconnue des chrétiens et des juifs de l'empire omeyyade naissant. Il est prouvé que deux écrits importants qui prétendent le contraire et qui constituent jusqu'à présent la base historique des historiens qui écrivent sur les origines de l'islam sont plus tardifs que ce que l'on pensait jusqu'à présent. La *Doctrina Iacobi* et le noyau supposé des *Nitsarot*, attribué à Rabbi Šimʿon b. Yoḥai, tous deux traditionnellement datés de l'époque des premières conquêtes arabes, datent en réalité de la fin du VII^e^ siècle, lorsque la fièvre apocalyptique, qui sommeillait pendant une grande partie du siècle, a commencé à monter dans l'empire omeyyade. Dans ma contribution, je documente les nouvelles dates de rédaction proposées et je replace ces textes dans leur contexte, après que les califes omeyyades eurent élargi l'horizon de la prophétie eschatologique de Muḥammad des frontières arabes à un champ d'application universel.

2.13 *Samir Arbache*, « L'enfant a bougé avec joie dans mon ventre et il s'est prosterné devant toi » (*Lc* 1,44). Enquête dans les documents chrétiens et musulmans

Le texte du manuscrit Sinaï Arabe 72 contient une variante rare en *Lc* 1,44. Il s'agit d'une addition en fin du verset : « Dès que la voix de ton salut est parvenue à mon oreille, voici que l'enfant a bougé de joie dans mon ventre et s'est prosterné devant toi ».

Aucun témoin grec ni syriaque ni dans les autres versions, n'a été trouvé à cette variante. Là où ce lieu variant prend de l'importance, c'est qu'en nos jours, des fidèles musulmans posent à leurs « ulémas » la question suivante : « *Yaḥyā*/Jean s'est-il prosterné devant le Messie ? » Les réponses données sont très intéressantes. Certaines rappellent que l'enfant dans le ventre d'Élisabeth a simplement bougé/tressailli, d'autres ajoutent qu'il s'est prosterné. L'enquête cherche d'abord à déterminer l'origine de cette variante dans le corpus des textes chrétiens canoniques ou apocryphes ou autres. Elle tente ensuite de déterminer le canal par lequel cette même variante est passée dans les traditions scripturaires musulmanes.

2.14 *Jan M. F. Van Reeth*, Les commentaires bibliques de la Syrie orientale et la prophétologie islamique

En raison d'une dissidence au sein de l'école syrienne orientale de Nisibis, un nouveau groupe de théologiens s'est développé en quelques générations seulement avant l'islam, à la fois dans l'ancienne Babylonie et dans le Golfe, dans une région que les Arabes appelaient *Baḥrayn* et les Syriens *Beït Qaṭraya* (« Qatar »).

Dans les récits bibliques, parabibliques et apocryphes que l'on peut lire dans le Coran, on trouve souvent des variantes plus ou moins importantes qui doivent être dues à une histoire de transmission très particulière. Certaines de ces particularités peuvent facilement être attribuées à cette tradition presque simultanée de la Syrie orientale, où les traditions païennes, juives, et chrétiennes se sont mélangées. Dans cet exposé, nous montrons que l'on peut souvent retrouver dans ces textes les modèles directs du Coran.

2.15 *Gordon D. Nickel*, Le développement de l'histoire du salut dans le *Tafsīr* de Muqātil b. Sulaymān

Le commentaire du Coran attribué à Muqātil b. Sulaymān (d. 767) construit un cadre narratif au-dessus des mots généralement vagues et anonymes du Coran, décrivant la réponse juive et chrétienne aux revendications de l'Islam dans l'interprétation des sūras les plus longues. Les histoires ne sont pas fournies dans le Coran et il semble souvent qu'elles soient peu ou pas suggérées ; l'histoire du salut est plutôt donnée dans les Haggadah, les récits des origines islamiques. Le *Tafsīr* de Muqātil développe ce récit général à travers des épisodes de rencontre ou de confrontation entre Muḥammad et les dirigeants juifs et chrétiens, des scénarios de dissimulation par les Juifs de la « matière de Muḥammad » dans la Torah, des récits de conversion à l'islam et des déclarations de foi, et même des récits d'incertitude prophétique. L'analyse scientifique de ce matériel narratif suggère que de nombreux récits du Tafsīr sont des historicisations créatives de thèmes religieux familiers du discours de la polémique interconfessionnelle.

2.16 *Barino Barsoum*, Les Ḥadīṯs et les traditions des compagnons comme nouvelles sources de légitimation du *Fiqh*

Dans la tradition islamique, la relation entre le patrimoine de traditions de versets coraniques, de Ḥadīṯs et de traditions compagnonniques d'une part, et l'enseignement des normes (*fiqh*) qui découle de ces sources faisant autorité, est considérée comme unilatérale. Dans l'herméneutique juridique idéalement présentée (*Uṣūl al-fiqh*), ces sources faisant autorité sont considérées comme historiquement données et c'est à partir d'elles que les normes et les dispositions de droit religieux sont étudiées par diverses méthodes. Cependant, des chercheurs historico-critiques comme Josef Schacht et Josef Van Ess ont déjà montré que ce ne sont pas les sources faisant autorité, mais la doctrine des normes pour le domaine du droit religieux et la dogmatique (*ʿAqīda*) pour le domaine de la doctrine de la foi qui ont été à l'origine et que ce n'est que plus tard que des paroles de prophètes et des pratiques et déclarations de compagnons transmises par tradition se sont développées à partir de celles-ci pour légitimer des convictions existantes. Dans le cadre de ma thèse sur le développement historique théologique et l'analyse théorique juridique de la doctrine de l'allégeance et du renoncement (*al-walāʾ wa-l-barāʾ*) dans le sunnisme, j'ai étudié, entre autres, les dispositions juridiques islamiques visant à réguler les relations entre musulmans et non-musulmans. Ces recherches mettent en évidence des interactions entre l'enseignement précoce des normes et l'émergence de sources faisant autorité. Dans le domaine des traditions prophétiques, cela se manifeste par exemple par un Ḥadīṯ canonique plus tardif qui interdit de saluer les juifs et les chrétiens de manière initiatique et ordonne de les repousser sur le bord du chemin si on les rencontre dans l'espace public. Dans le domaine des traditions compagnonniques, une telle évolution devient évidente avec l'apparition de la tradition dite de *šurūṭ ʿUmar*, qui, je le suppose en me basant sur divers indices, a été mise en circulation entre 290/903–311/924 environ. Si l'on considère les dispositions relatives à la délimitation sociale, à l'exclusion et à la différenciation des non-musulmans, notamment des juifs, des chrétiens et des *Maǧūs*, dans les ouvrages juridiques des savants des quatre écoles juridiques sunnites, depuis l'époque de la fondation des écoles juridiques jusqu'au Moyen Âge, il devient évident qu'il existait depuis longtemps un consensus sur ce point, que

la communauté islamique devait se distinguer des juifs, des chrétiens et des *Maǧūs* dans sa quête d'une identité propre, seule la question de savoir comment et par quelles caractéristiques de ségrégation cela devait se faire a fait l'objet d'un consensus entre les écoles juridiques au fil du temps, avec l'apparition de sources faisant autorité. Cette évolution et les interactions entre l'enseignement des normes islamiques et l'apparition de sources faisant autorité pour légitimer ces dernières seront l'objet de mon exposé.

2.17 *Daniel A. Brubaker*, Une édition critique du Coran

Il est temps de procéder à une édition critique du Coran. Plusieurs groupes et projets ont aspiré à réaliser cet objectif au cours du siècle dernier, et quelques-uns ont progressé ces dernières années. Arthur Jeffery avait déjà envisagé et esquissé un plan en ce sens. Le fait qu'il n'existe pas encore d'édition critique est dû à divers facteurs, dont certains défis techniques propres au texte et à l'histoire du Coran. Aujourd'hui, les technologies numériques offrent de nouvelles possibilités, dont certaines pourraient être appliquées de manière fructueuse à la tâche d'édition critique. L'accès accru aux manuscrits anciens est également un facteur clé. Dans cet article, je discute des considérations clés, y compris le choix du texte de référence, la conception et la fonction d'un script technique, la conception d'un appareil technique pour montrer les variantes des manuscrits et d'autres informations textuelles, et si oui ou non un tel projet devrait inclure des références à des matériaux exégétiques tels que Tafsīr, Ḥadīṯ, ou des littératures qui se réfèrent aux lectures dites canoniques. Enfin, je présente une page d'édition critique et discute des prochaines étapes.

2.18 *Bruno Bonnet-Eymard*, Une traduction des sourates 105 et 106 : Un exemple des sources bibliques du Coran

Menée à partir de l'hypothèse d'une origine hébraïque, et donc biblique, de la langue du Coran, la traduction et le commentaire systématique des cinq premières sourates a permis d'élaborer une méthode philologique éprouvée pour établir le sens du texte coranique. Le recours à la Révélation biblique (Ancien et Nouveau Testament), ainsi qu'à la litérature rabbinique postérieure à laquelle nous nous sommes livrés révèle de manière incontestable les sources

juives et chrétiennes du texte coranique, indiquant la direction à donner aux recherches dans la traduction du texte.

Notre contribution s'efforce d'en donner un exemple en proposant une traduction originale des sourates 105 et 106, réalisée grâce à cette méthode.

2.19 *Gerd-R. Puin*, Secrets syriens des « lettres mystérieuses » ?

Les « *muqaṭṭaʿāt* / lettres non reliées » au début de certaines sourates du Coran n'ont pas seulement constitué un défi exégétique du côté musulman, mais aussi dans le domaine de l'orientalisme. Les interprétations présentées à chaque fois avaient pour but de trouver des solutions aussi convaincantes que possible, même si l'on n'a pas encore réussi à élucider le sens réel et toutes les combinaisons de ces lettres. Sans espérer y parvenir un jour, nous tenterons ici, non pas d'élucider leur « message », mais, plus modestement, d'attirer l'attention sur certaines de leurs caractéristiques qui, jusqu'à présent, n'ont pas joué de rôle dans la recherche de la grande explication.

Il y a tout d'abord la position des sourates à « lettres mystérieuses » (= 'geheimnissvolle Buchstaben',*GB*) dans le Coran lui-même, qui jette une lumière sur la composition de l'ensemble du code. De l'« attrait » évident des sourates de même *GB* découle un aspect paléographique de la plus ancienne écriture arabe, qui remonte à la création des alphabets arabes. Dans ce contexte, on aborde l'idée « orientaliste » de Bellamy selon laquelle les *GB* sont des formes lues de la *Basmalah* est abordée.

Lorsqu'on s'interroge sur l'origine des *GB*, on se heurte inévitablement à l'écriture syro-araméenne, qui n'a pas seulement été conservée comme orthographe historique dans certains mots coraniques, mais qui apparaît également sous forme de « transcriptions » erronées. Le Coran offre une autre clé à ce sujet en ce sens que, malgré la proximité du contenu et de la forme des débuts des sourates 50 et 38, il les introduit une fois par « *Qāf* » et une fois par « *Ṣād* ». Ces observations autorisent à faire une comparaison générale des lettres correspondantes dans les deux alphabets et à supposer que l'une ou l'autre erreur s'est produite lors de la transcription en arabe d'un modèle écrit en syriaque, erreur peut-être liée à un manque de compétence, mais certainement au manque de contexte qui convient aux *GB*.

Au sens large, il est recommandé de faire référence à la culture du livre syro-araméenne développée à l'époque de la création du Coran. Un « livre »,

qui devait devenir le Coran, comprend certains modèles formels qui pouvaient être repris sans pour autant signaler une proximité de contenu. Cela concerne, au tout début du développement, la forme des surtitres et des soustitres des sourates, le comptage des phrases/versets et surtout la mise en place de versets qui ne sont attestés dans aucun autre texte arabe.

Enfin, il convient de citer quelques traditions phonétiques qui concernent la prononciation des *GB* et qui vont également dans le sens du syriaque-araméen.

2.20 *Ebrard Rodrigo da Costa*, L'interpolation du sacrifice d'Ismaël dans Q 37

La sourate 37.100–114 raconte l'histoire du « sacrifice d'Abraham » de manière évasive relativement à l'identité du fils « objet » du sacrifice. L'identification du garçon semble avoir monopolisé l'intérêt des savants depuis le début. Pour certains il s'agirait d'Isaac ; pour d'autres, d'Ismael. Dans la présente contribution, et cela contrairement à ceux qui nous ont précédés, nous avons choisi d'abandonner les vieux sentiers et – comme le disait Camoëns, à propos des grandes découvertes maritimes portugaises – de nous avancer « sur des mers que nulle flotte n'a encore sillonnées ».

En ayant recours à la critique littéraire, la critique des formes et la critique de la rédaction, trois disciplines qui ont fait leurs preuves dans l'exégèse biblique, nous avons contraint le texte à nous révéler des secrets millénaires relativement à sa composition. Ainsi, les rédacteurs eux-mêmes, non intentionnellement, nous fournissent l'identité du garçon de manière difficile à réfuter.

2.21 *Munther Younes*, Génitif dans le Coran, accusatif dans la Sunna. La manipulation de la langue du Coran par les interprètes et les grammairiens

Le Coran 5, verset 6, dit : *yā-ʾayyuhā llaḍīna ʾāmanū ʾiḏā qumtum ʾilā ṣ-ṣalāti fa-ġsilū wuǧūhakum wa-ʾaydiyakum ʾilā l-marāfiq wa-msaḥū bi-ruʾūsikum wa-ʾarǧulakum ʾilā l-kaʿbayn*, que Yusuf Ali traduit par « Ô vous qui croyez ! lorsque vous vous préparez à la prière, lavez vos visages, vos mains (et vos bras) jusqu'aux coudes ; frottez vos têtes (avec de l'eau) ; et (lavez) vos pieds jusqu'aux chevilles ». Les interprètes du Coran n'étaient pas d'accord sur le

cas du mot *wa-ʾarǧulakum*, certains lui attribuant le génitif et le lisant *wa-ʾarǧulikum*.

Un examen de la langue de l'ensemble du verset montre clairement qu'Allah souhaite faciliter la tâche des croyants et leur ordonne donc de se laver le visage et les mains et de s'essuyer la tête et les pieds, ce qui se traduirait par l'utilisation du génitif (*wa-ʾarǧulikum*). Pour une raison inintelligible, les interprètes du Coran ont décidé qu'au lieu d'*arǧulakum*, plus facile et grammaticalement plus simple, le mot devait être lu avec *ʾarǧulakum*, plus difficile et grammaticalement plus complexe. Pour expliquer l'utilisation de l'accusatif, aṭ-Ṭabarī cite un Ḥadīṯ, attribué à Anas b. Mālik, qui a dit : « c'est *arǧulikim* (génitif) dans le Coran et *arǧulakum* (accusatif) dans la Sunna ».

Le remplacement de *arǧulikim* par *arǧulakum* a été possible parce qu'il n'a pas altéré le *rasm* du Coran. En fait, il est connu dans la tradition musulmane que tant que le *rasm* n'est pas altéré, différents schémas de points et de voyelles du même *rasm* sont possibles.

Dans cet article, je démontre que les aspects de la langue du Coran qui ne font pas partie du *rasm*, c'est-à-dire les voyelles courtes (*ḥarakāt*) et de nombreux exemples d'*alif*, les points, qui sont venus distinguer certaines lettres plus tard, le *hamza*, et *ʾi'rāb* ont été utilisés par les interprètes musulmans pour créer de nouvelles formes et imposer de nouvelles significations qui ne faisaient pas partie du Coran d'origine, représenté par le *rasm*.

3. English Summaries

3.1 *Markus Groß*, Everyday life in Islam and its Qur'ānic basis – why the traditional account cannot be correct

In recent years, Inârah have put their research findings together and brought forward an alternative scenario of the origins of Islam that radically differs from what appears as common knowledge. According to this new view, Islam emerged from a non-Trinitarian, largely Syriac Christianity, to which several elements taken from religions of the geographical area at that time (Zoroastrianism, Buddhism, Gnosticism, Manichaeism, etc.) were added. This interpretation, which at first glance seems absurdly off-limits for both the "traditionally educated" Orientalist and the interested layman, quickly gains plausibility, however, when one examines the widely neglected question which

elements of "Islam in everyday life", which according to the Muslim tradition can be equated with the religion practised by the Prophet Muhammad in Medina, actually appear in the Qur'ān (and in what way), and which of these were added only later, in a centuries-long evolutionary process of a religion which was just emerging. This research question is demonstrated by means of the fictitious life of a newly-wed Islamic couple, all elements occurring in its description being included in the investigation.

Surprisingly many central concepts of the lived expression of Islam do not appear in the Qur'ān at all, e. g. the five pillars (*arkān*), at least as a technical term, *niyya*, i. e. the intention to perform a religious act, without which it is not valid before Allah, the division of the world into *Dār al-islām* ("House of Islam") and *Dār al-ḥarb* ("House of war"), but also practically all "Islamic formulae", first and foremost *Allāhu akbar*, *mā šāʾ Allāh*, *in šāʾ Allāh*, but also nearly all of the longer ones: *aʿūḏu bi-llāhi min aš-šayṭān ar-raǧīm* ("I seek refuge… "; when the devil is mentioned), *ṣallā Allāhu ʿalayhi wa sallama* ("Allah's blessings and peace upon him", at the mention of the Prophet). In the Qur'ān, we look in vain for the concept *Faṭwa* (legal expertise) with its derivatives *Iftāh* and *Muftī*, nor do we find the strictly forbidden *bidʿa* ("innovation"). Other terms occur with other meanings: the creed (*Šahāda*), for example, means either "the visible world" (vs *ġayb*) or "testimony" in the juridical sense, the *Šarīʿa* is not the "law" but a "road". Much of what concerns the pilgrimage (*ḥaǧǧ*) does occur, but in very cryptic verses (e. g. *Ṣafā* and *Marwa*), others cannot be found (*Ḏū l-ḥiǧǧa*, the well *Zamzam*, the feast of sacrifice *ʿIdu l-aḍḥā*) or are described differently from how one would expect (e. g. *ṭawāf*). The headscarf (*ḥiǧāb*), a most controversial garment in the West, obviously means "curtain". Only prayer (*ṣalāt*) and the alms tax (*zakāt*) seem to be well established, although no detailed rules and regulations are found as in the *Sunna*. Moreover, if one takes a look at the terms and concepts that were apparently taken over from Syriac Christianity – Arabic *Allāh* probably being derived from Syriac *Alāhā*, Arabic *Qurʾān* from Syriac *Qəryāna* ("lectionary"), Doomsday (*yawm ad-dīn*) from Syriac *yawmā ḏə-ḏīnā* – then it becomes clear that the Qur'ān on the one hand and Islamic orthopraxy on the other must have originated more or less independently of each other.

3.2 *Ibn Waraq*, Islam, Islamophobia and Islamic Studies

In this article we examine the terms Islam, Islamophobia and Islamic Studies and how they relate. We note that in such debates, the persecution of others in the islamic world, esp. Christians usually never comes up. In our opinion, any law banning "Islamophobia" would destroy freedom of expression. While some modern Islamologists falsely claim that their research is of no consequence for Muslims and Islam, scholars such as Harvey and Troeltsch have shown the consequences of the critical historical method for religion. The central notion is autonomy, the second principle is the public communication of the historian's conclusions so that these conclusions can be rationally assessed. We then touch upon the notion of "The Genetic Fallacy": the provenance of an argument is not relevant. Finally we summarise Bruce Lincoln's thirteen theses for any historian of religion to follow if he is to fulfill his duty as a historian.

3.3 *Rachad Antonius*, Islamophobia as a paradigm – critical reflections

This paper offers a critique of the concept of Islamophobia, taken as a general paradigm for analysing relations between Muslim communities of recent immigration and Western host societies. By ignoring the emergence of Islamist currents within Muslim communities, so-called "anti-racist" currents reduce legitimate fears of Islamist excesses to racism. We explain why the term "Islamophobia" is inadequate to describe anti-Muslim racism and show the confusion it causes. We dissect the current definition of the term "Islamophobia" to show how it slips from "criticism of Islam" to "stigmatization of Muslims" and insist on differentiating between Islam and Islamism. Finally, we briefly discuss the causes of mistrust towards the ideologies and practices associated with Islamism, arguing that while colonial and Orientalist legacies may play a part, the violence perpetrated on European soil or in the Middle East and claimed in the name of Islam is a far more decisive factor.

3.4 *Ralph Ghadban*, The importance of the study of the origins of Islam for the Arab-Muslim world

With the Arab Spring in 2011, the old East/West discourse on the adoption of universal human values was overcome. People spontaneously demonstrated

for these values as their own and as their right. However, the Islamists succeeded in stealing power. After their failure in 2013, the religious discourse became freer and changed its nature.

Before, it was more political in nature and tried to denounce the religious deviations of the Islamists within the framework of Islam. After the fall of the Muslim Brotherhood, the religious discourse turned against Islam itself and became a critique of religion. This criticism includes religious people too, but takes place outside religious institutions. It is necessary to take this into account because it also draws on Western science, and in fact creates the much-desired link between East and West.

3.5 *Volker Popp*, On the origin of the motto *allāhu akbar*. Arabic semantics as a product of Islamic theology

In the early days of the Arab Empire, traditions of the previous rule were continued. These included the worship of *Fortuna*, whose "shine of good fortune" (*xwarenah*) was supposed to increase so that in the glow of this good fortune the empire would enable its inhabitants to live well and happily in the Arabian kingdom. Maavia and ʿAbd al-Malik had the motto GHD-*apzwt* – GADDAH *apzut* inscribed on their coins, GHD being the Syrian *Fortuna*. As an ideogram in the Pahlavi text, her name stands for the divine splendour that surrounds the reign. This splendour, called *farah-xvarenah*, has survived the ages as a "halo".

At an as yet undated moment, the motto GHD *apsut-xwarrah-apzut* was changed by insertion. The hypothetical formula **allāhu apzut* had, according to its meaning, a place in the context of semantics as we know it from other Semitic languages. There, the root *k-b-r* is always related to an "increase" in power or volume (in animals, harvests, etc.). *Allah apzut* as a transition to *allāhu akbar* is conceivable, assuming that the original meaning corresponded to *apsut-abzud*. If no statement had been made here about greatness, the wish expressed would be "may Allah increase in importance". It is about the increase in the recognition of Allah in the course of missionary work. Unfortunately, this was later presented as a warlike conquest. Islamic supremacism, spurred on by this narrative, has turned the Prophet's wish for Allah to be increasingly accepted into a declaration of martial triumph.

3.6 *Gaby Abousamra*, From Aramaic Aḥiqar to the Luqmān of the Qur'ān

This study aims to investigate two sages: on the one hand Aḥiqar, attested for the first time in Aramaic from the fifth century BC, known for his wisdom and proverbs; and on the other hand Luqmān, also a sage who appears in the Qur'ān (Sura 31). This paper is an attempt to find out how the words of Aḥiqar the Aramean were transferred to the verses of Luqmān's Sura in the Qur'ān. The question that arises in this study is: did the Arabs, at the time of *Muḥammad*, have recourse to a translation, either in Syriac or Arabic, of the Book of Wisdom of Aḥiqar the Aramean?

3.7 *Raymond Dequin*, The pilgrimage to Mecca – a missionary enterprise of the Abbasid rule in the Manichaean vein –

The individual stations of a pilgrimage to Mecca are examined for their religious content and their probable origin. They show clear references to pilgrimage events in and around Jerusalem as well as to events at Buddhist pilgrimage sites. The hypothesis is presented that the pilgrimage to Mecca does not have pagan roots, as Islamic traditional literature claims. Rather, around 750, the new Abbasid rulers who came to power transplanted the pilgrimage traffic that had been taking place since the construction of the Dome of the Rock at the gates of Jerusalem to the wider area of Mecca and created a pilgrimage centre in Mecca itself with the cult around the Kaʿba, which shows clear parallels to Buddhist centres, especially the Nowbāhār near Balḫ. The pilgrimage to Mecca, like the life story of the Arab prophet and the Qur'ān, was established by the Abbasids to create a centrally guided imperial faith. In the search for the mindset that might have produced such a planned establishment and guidance of religious practices, the Manichaeism of Central Asia comes into view. At the time of its founding, Manichaeism had been a distinctly missionary religion, working to clothe its contents in the garments of pre-existing faiths. The Khoransanians, who put their power at the service of the Abbasids after 749, seem to have been aware of these characteristics of the Manichaean mission, especially in relation to Buddhism. Without the authoritative leaders – here the Barmakids come to mind first and foremost – having to have been Manichaeans themselves, they seem to have known enough of the Manichaean mission to be able to draw on it successfully in the

creation of the new imperial faith. In this way, ideas also seem to have found their way into Islam – not by way of gradual development or assimilation, but in a syncretic act of creation in a Manichaean spirit.

3.8 *Stephen J. Shoemaker*, The Qur'ān's Holy House: Mecca or Jerusalem?

The Qur'ān explicitly identifies the location of the *House* just once, placing it in "Bakka" rather than Mecca (3.96), continuing then in the following verse (97) to enjoin pilgrimage to this House in Bakka. Judging strictly on the basis of the Qur'ān itself, and not the later Islamic tradition, Bakka clearly seems to be a different place from Mecca. There is, in fact, no justification for identifying Bakka with Mecca either in whole or in part other than a determined need to bring the Qur'ān fully into agreement with the Islamic tradition. Nothing allows us to assume that when the Qur'ān says Bakka it means Mecca, particularly since it correctly names Mecca elsewhere (48.24). Yet at the same time, we find in Psalm 84.6–7 a biblical passage identifying Jerusalem's Holy House with a barren place named *Baka*, in the context of performing pilgrimage to this same Abrahamic House, the *ḥag* in Hebrew and *ḥagḡ* in Aramaic (and *ḥağğ* in Arabic), a practice that the Hebrew Bible (Exod 23.14–17; Deut 16.16) enjoins three times during the year: for the feasts of Passover, Shavuot, and Sukkot. It is a truly remarkable parallel to Qur'ān 3.96–97, one that is far too close to be simply ignored, as has long been the case.

3.9 *Marcin Grodzki*, The Reception of Muḥammad Ibn Isḥāq's *as-Sīra an-nabawiyya* in Classical Islamic Sources

Muḥammad b. Isḥāq is commonly regarded as one of the leading authorities on the life and times of the Prophet of Islam, but his work was judged quite ambivalently by early Muslim scholars and critics themselves. Another methodological problem is that the reconstructed textual version of the biography attributed to Ibn Isḥāq (actually a hagiography) consists of extensive quotations from the hypothetical original (if there ever was one, oral or written) extrapolated from later literary works, since his *Sīra* has not survived either in an original written by him or in a complete copy. We know the contents mainly from several later editorial elaborations – by ʿAbd al-Malik b. Hišām,

Yūnus b. Bukayr and a dozen of his other disciples, compilers and historians who – as Islamic tradition teaches – attended his lectures in Medina, Kufa, Basra and Rayy, but also from works by aṭ-Ṭabarī, al-Azraqī etc. several centuries later. The *Sīra* itself, which combines various literary genres of the Muslim tradition in the spirit of Muslim hagiography (classical narrative, epistolography, speeches and orations, genealogy and prosopography, normative documents, poetry), thus forms a literary genre par excellence in its own right. The article offers an overview of the reception of Ibn Isḥāq's *Sīra* among classical Muslim authors.

3.10 *Otfried Weintritt*, Intention and pretension: the literary construct of Muḥammad's early life

The goal here is to establish the early life story up to the encounter with the monk Baḥīra at the age of nine (or twelve), who is said to have seen the seal of prophethood in the form of a mole between his shoulders. It includes a series of incidents that, among others that are inconceivable without supernatural involvement, could be considered actual events and thus give the early life story a realistic note that makes it insinuate historical authenticity. Not unlike the miracle narratives, which retrospectively legitimise a "prophet" from a familiar motif pool, this group of traditions also consists of narrative elements that are to be understood as a literary consequence of the biographisation of a prophetic figure in order to ascribe his childhood to the narratively "become" founding figure of Islam and Muslim rule.

The task is to determine the intention and pretension of these events, taking into account the successive developmental phases of the tradition.

3.11 *Robert M. Kerr*, Muḥammad: "A seal put on the lips of the desert"?

The purpose of this article is to examine the Qur'ānic expression "Seal of the Prophets" (*ḫātam an-nabiyyīn*) in Surah 33:40. After briefly discussing the notion of the end of prophecy, we examine the ultimate origins of this term in biblical prophecy and its exegetical usage thereafter. We then discuss how this well-known term might have been adapted by the Qur'ān's authors.

3.12 *Peter von Sivers*, On the misdating of two texts proclaiming the prophethood of Muḥammad

Before the late 600s, the Qur'ān's claim to the prophethood of Muḥammad was unknown to the Christians and Jews of the nascent Umayyad Empire. Two important writings that claim otherwise, and which form the historical basis to date for historians writing about the origins of Islam, are demonstrably later in date than previously thought. The *Doctrina Iacobi* and the supposed core of the *Nitsarot* attributed to Rabbi Šimʿon b. Yoḥai, both conventionally dated to the time of the first Arab conquests, actually date from the late 7th century, when the apocalyptic fever that had lain dormant for much of the century began to rise in the Umayyad Empire. In my contribution I document the proposed new dates of composition and place these texts in their proper context, after the Umayyad Caliphs had expanded the horizon of Muḥammad's eschatological prophethood from the Arabian borders to a universal scope.

3.13 *Samir Arbache*, "The child moved joyfully in my womb and prostrated himself before you" (*Lk* 1:44). Examination of Christian and Muslim documents

The text of Sinai Arabe 72 contains a rare variant in the passage *Lk* 1:44. It is an addition at the end of the verse: "As soon as the voice of your salvation reached my ear, behold, the child moved with joy in my womb and prostrated himself before you".

No Greek or Syriac text witness has been found for this variant, nor in any other version. The significance of this variant lies in the fact that in our day faithful Muslims ask their "Ulama" the question, "Did *Yaḥyā*/John prostrate before the Messiah?" The answers given are very interesting. Some recall that the child in Elizabeth's womb simply moved/tressed, others add that he prostrated himself. The investigation first looks for the origin of this variant in the corpus of canonical, apocryphal or other Christian texts. It then attempts to determine the channel through which this same variant passed into Muslim scriptural traditions.

3.14 *Jan M. F. Van Reeth*, Eastern Syriac Biblical Expositions and Islamic Prophetology

Because of a dissidence within the East Syrian school of Nisibis, a new group of theologians developed in just a few generations before Islam, both in ancient Babylonia and in the Gulf, in a region the Arabs called *Baḥrayn* and the Syrians *Beit Qaṭraya* ("Qatar").

In the biblical and parabiblical as well as apocryphal narratives that can be read in the Qur'ān, there are often major or minor variants that must go back to a very special story of transmission. Some of these peculiarities can easily be traced back to this almost simultaneous tradition of Eastern Syria, where Jewish, pagan and Christian traditions have intermingled. In this contribution, we show that in these texts one can often find the direct models of the Qur'ān.

3.15 *Gordon D. Nickel*, The Development of Salvation History in the *Tafsīr* of Muqātil b. Sulaymān

The commentary on the Qur'ān attributed to Muqātil b. Sulaymān (d. 767) constructs a narrative framework above the mostly vague and anonymous words of the Qur'ān, portraying Jewish and Christian response to the claims of Islam in interpretation of the longest sūras. The stories are not provided in the Qur'ān and there often seems to be little or no suggestion for them; rather, salvation history is given in Haggadah, tales of Islamic origins. Muqātil's *Tafsīr* develops this overarching narrative through episodes of encounter or confrontation between Muḥammad and Jewish and Christian leaders, scenarios of Jewish concealment of the 'matter of Muḥammad' in the Torah, accounts of conversion to Islam and creedal declarations, and even stories of prophetic uncertainty. One suggestion from scholarly analysis of this narrative material is that many of the *Tafsīr* stories are creative historicisations of religious themes familiar from the discourse of interconfessional polemic.

3.16 *Barino Barsoum*, Ḥadīṯ and Companion Traditions as New Sources of Legitimation for the *Fiqh*

In the Islamic tradition, the relationship between the traditional material of Qur'ānic verses, Ḥadīṯs and companion traditions on the one hand and the doctrine of norms (*fiqh*) derived from these authoritative sources on the other

is regarded as one-sided. In the ideally presented juridical hermeneutics (*uṣūl al-fiqh*), these authoritative sources are assumed to be historically given and norms and religious-legal provisions are fathomed from them using various methods. However, historical-critical scholars such as Josef Schacht and Josef Van Ess have already shown that it was not the authoritative sources, but the doctrine of norms for the area of religious law and dogmatics (*ʿaqīda*) for the area of the doctrine of faith that stood at the beginning and that prophetic words and traditional practices and statements of companions developed from them only later to legitimise existing convictions. As part of my dissertation on the theological-historical development and legal-theoretical analysis of the doctrine of loyalty and renunciation (*al-walāʾ wa-l-barāʾ*) in Sunnism, I examined, among other things, Islamic legal provisions regulating relations between Muslims and non-Muslims. These studies reveal interactions between early normative teachings and the emergence of authoritative sources. In the realm of prophetic traditions, this is evident, for example, in a later canonised Ḥadīṯ, which forbids greeting Jews and Christians initiatively and enjoins pushing them to the side of the road when encountering them in public spaces. In the area of companion traditions, such a development becomes evident with the emergence of the so-called *šurūṭ ʿUmar* tradition, which, as I assume on the basis of diverse circumstantial evidence, was circulated between c. 290/903–311/924. If one looks at the provisions for the social demarcation, exclusion and differentiation of non-Muslims, especially Jews, Christians and *Maǧūs*, in the legal works of scholars of the four Sunni schools of law from the time of the founding of the schools of law until the Middle Ages, it becomes evident that there was a consensus on this for a long time, that the Islamic community should separate itself from the Jews, Christians and *Maǧūs* in the pursuit of its own identity, only the question of how and by which segregation characteristics this should be done only developed into a consensus between the schools of law over time with the emergence of authoritative sources. These developments and interactions between the Islamic doctrine of norms and the emergence of authoritative sources to legitimise it will be discussed.

3.17 *Daniel A. Brubaker*, A Critical Edition of the Qur'ān

It is time for a critical edition of the Qur'ān. Several groups and projects have aspired to realise this goal over the past century, and a few have made some progress in recent years. Arthur Jeffery earlier envisioned and outlined a plan for such. The fact that a critical edition does not yet exist owes to a variety of factors, among them certain technical challenges particular to the Qur'ān's text and history. Today, digital technologies bring new possibilities, some of which might be fruitfully applied to the critical edition task. The increased availability of access to early manuscripts is also a key factor. In this paper I discuss key considerations including choice of reference text, the design and function of a technical script, the design of a technical apparatus for showing manuscript variants and other textual information, and whether or not such a project should include reference to exegetical materials such as Tafsīr, Ḥadīṯ, or literatures referring to the so-called canonical readings. Finally, I present a page of a critical edition and discuss next steps.

3.18 *Bruno Bonnet-Eymard*, A Translation of Suras 105 and 106: An Example of the Qur'ān's Biblical Sources

Based on the hypothesis that the language of the Qur'ān is of Hebraic, and therefore biblical, origin, the systematic translation and commentary of the first five suras has enabled us to develop a tried and tested philological method for establishing the meaning of the Qur'ānic text. The recourse to biblical revelation (Old and New Testaments), as well as to later rabbinic literature, reveals the Jewish and Christian sources of the Qur'ānic text in an indisputable way, indicating the direction to be given to research pertaining to the translation of the text.

Our contribution attempts to give an example of this by proposing an original translation of suras 105 and 106, produced using this method.

3.19 *Gerd-R. Puin*, Syriac Secrets of the "Mysterious Letters"?

Not only on the Muslim side were the "*muqaṭṭaʿāt* / unconnected letters" at the beginning of some Qur'ānic suras an exegetical challenge, but also in Oriental studies. The interpretations presented in each case aimed to find the most convincing solutions possible, although it has not yet been possible to clarify the actual meaning and all the combinations of these letters. Without

the expectation that this will ever be possible, an attempt is made here, not to fathom their "message", but with more modest pretensions, to draw attention to some of their characteristics, which so far, in the search for the great explanation, have not played a role.

First, there is the position of the "Mysterious Letters" (= 'geheimnisvolle Buchstaben' *GB*) Suras in the Qur'ān itself, which sheds light on the composition of the entire codex. From the evident "attraction" of Suras of the same *GB* arises a palaeographical aspect of the oldest Arabic script, which leads back to the origin of the Arabic alphabets. In this context, Bellamy's "orientalist" idea is discussed, according to which the *GB* are read forms of the *Basmalah*.

In the question of the origin of the *GB*, we inevitably come across the Syriac-Aramaic script, which has not only been preserved as historical orthography in some Qur'ānic words, but also appears in the form of falsified "transcriptions". The Qur'ān offers a further key to this in that, despite the closeness in content and form of the beginnings of Suras 50 and 38, it introduces them once with "*Qāf*" and once with "*Ṣād*". These observations justify a general comparison of the corresponding letters in both alphabets and the assumption that one or the other error has occurred in the transcription of a Syriac-written original into Arabic, which may have to do with a lack of competence, but certainly with the lack of context that suits the *GB*.

In a broader sense, it is advisable to refer to the developed Syriac-Aramaic book culture at the time the Qur'ān was written. A "book" that was to become the Qur'ān included certain formal models that could be adopted without signalling a closeness in terms of content. At the very beginning of its development, this applies to the form of the Surahs' headings and captions, the counting of sentences/verses and, above all, the use of hyphenation, which cannot be found in any other Arabic text.

3.20 *Ebrard Rodrigo da Costa*, The interpolation of the Sacrifice of Ishmael

Sura 37.100–114 tells the story of the "sacrifice of Abraham" in an evasive manner as to the identity of the son who was the "object" of the sacrifice. The identification of the boy seems to have monopolised the interest of scholars from the outset. For some, it was Isaac; for others, Ishmael. In this con-

tribution, unlike those that have preceded, we have chosen to abandon the old paths and – in the words of Camoëns, referring to the great Portuguese maritime discoveries – to set out "on seas that no fleet has yet plied."

By using literary criticism, form criticism and redactional criticism, three disciplines that have proved their worth in biblical exegesis, we have forced the text to reveal to us age-old secrets about its composition. The writers themselves have unintentionally revealed the identity of the boy in a way that is difficult to refute.

3.21 *Munther Younes*, Genitive in the Qur'ān, Accusative in the *Sunna*. The Manipulation of the Language of the Qur'ān by the Interpreters and Grammarians

Qur'ān 5, verse 6 reads: *yā-ʾayyuhā llaḏīna ʾāmanū ʾiḏā qumtum ʾilā ṣ-ṣalāti fa-ġsilū wuǧūhakum wa-ʾaydiyakum ʾilā l-marāfiq wa-msaḥū bi-ruʾūsikum wa-ʾarǧulakum ʾilā l-kaʿbayn*, which Yusuf Ali translates as "O ye who believe! when ye prepare for prayer, wash your faces, and your hands (and arms) to the elbows; Rub your heads (with water); and (wash) your feet to the ankles." There was disagreement among the Qur'ān's interpreters over the case assignment of the word *wa-ʾarǧulakum*, with some interpreters assigning it the genitive case and reading it *wa-ʾarǧulikum*.

An examination of the language of the whole of the verse makes it clear that Allah desires to make things easier for the believers and thus orders them to wash their faces and hands and wipe off their heads and feet, which would be reflected in the use of the genitive case (*wa-ʾarǧulikum*). For some reason, the Qur'ān's interpreters decided that instead of the easier and more grammatically straightforward *arǧulikim*, the word should be read with the more difficult and grammatically more complex *arǧulakum*. As an explanation of the use of the accusative form, aṭ-Ṭabarī cites a Ḥadīṯ, attributed to Anas b. Mālik, who said, "it is *arǧulikim* (genitive) in the Qur'ān and *arǧulakum* (accusative) in the Sunna."

The replacement of *arǧulikim* by *arǧulakum* was possible because it did not tamper with the Qur'ān's *rasm*. In fact, it is known in the Muslim tradition that as long as the *rasm* was not tampered with, different dotting and voweling schemes of the same *rasm* were possible.

In this paper, I show that those aspects of the language of the Qur'ān that are not part of the *rasm*, i. e. the short vowels (*ḥarakāt*) and many instances of *alif*, the dots, which came to distinguish certain letters later, the *hamza*, and *'i'rāb* were used by Muslim interpreters to create new forms and impose new meanings that were not part of the original Qur'ān, represented by the *rasm*.

Kolophon

Abbildung Vorderseite: *al-Ḥiǧāz* auf der *Africæ Tabula Nova* von 1570.

Ein Auszug aus der *Africæ Tabula Nova*, die 1570 von Abraham Ortelius in Antwerpen veröffentlicht wurde. Basierend auf Giacomo Gastaldis großer Wandkarte von Afrika in 8 Blättern, die 1564 veröffentlicht wurde, und Gerard Mercators Afrikakarte von 1569 ist Ortelius' *Africæ Tabula Nova* die erste Karte, die genaue Informationen von zeitgenössischen europäischen Expeditionen enthält. Hier finden wir im Detail den Ḥiǧāz, in dem wir die Stadt Mekka mit der Beschreibung *Mecha, hic Mahometis sepulchrũ visitur* („hier/an diesem Ort ist das Grab von Muḥammad zu sehen") abgebildet ist. Weiter nördlich sehen wir Medina, aufgeführt als *Medina Talnabi* (d. h. *Madīnat al-nabī* „die Stadt des Propheten"), wo Muḥammad nach islamischer Überlieferung in *al-Masǧid an-nabawī*, angeblich seinem früheren medinensischen Wohnhaus, begraben wurde. Den (Wieder-)Aufbau dieser Moschee begannen der osmanische Herrscher Süleyman I. (1495/6–1566), wobei seine Nachfolger Selim II. (1524–1574) und Murad III. (1546–1595) ihn weiterführten.

Abbildung Rückseite: Frühumayyadischer *Fals* in Amman geprägt.

Aus: *Numismatica Genevensis SA*, Auction 8, 24-25 November 2014[1], „Le Monde Arabe", laut französischem Katalogtext: arabo-byzantinisch, ca. 60-72 AH/ 679-691 n. Chr., Banu Nuʿmān; nicht datierter Fals aus dem 7. Jh., unbestimmte Prägestätte; auf der Vorderseite ein aufrecht stehender Kaiser mit Krone, eine Lanze und einen Globus haltend, links davon die Inschrift *Nuʿmān* auf Arabisch; auf der Rückseite ein kursives *M*, darüber ein Kreuz, darunter im Abschnitt: *Muḥammad*; Gewicht 3,7 gr.; es wird verwiesen auf die Kataloge von Walker, Goodwin, Foss.

Gemäß dem englischen Begleittext sei die Gegend um das Tote Meer im frühen 6. Jh. von plündernden Clans heimgesucht worden, die man als

[1] https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=915&lot=229

„Nuʿmān“ bezeichnet habe. Die vorliegende Bronzemünze soll kleinere Währungseinheiten ersetzt haben und auf dem byzantinischen Typ des stehenden Kaisers basieren. Der Name des islamischen Propheten deute auf eine frühe Islamisierung des Clans hin. Obwohl Foss sich auf einen Fals mit dem Namen des Propheten beziehe, von dem er glaubt, er sei im Palästina des mittleren 7. Jh. geschlagen worden, erscheine dieser Typus mit dem Namen der Nuʿmān selten zu sein, da nur ein Exemplar mit unleserlicher Legende von Walker publiziert worden sei.

Für eine ähnliche Münze gibt Volker Popp[2] im zweiten Inârah-Sammelband jedoch eine andere Beschreibung:

Vorderseite der Prägung mit *muḥammad*-Motto aus ʿAmmān; links vom frontal dargestelltem christlichen Herrscher (Konstans II.?); von oben nach unten „bi-ʿAmmān“. Rückseite der Münze mit Nennung des *muḥammad*-Mottos. Die arabischen Schriftzeichen sind nicht mit diakritischen Punkten versehen – بحمس – und lassen sowohl die Lesung „bi-ʿAmmān“ (بعمن modern نعمّان), als auch „Nuʿmān“ (نعمن – in moderner Schreibung نعمان) zu. Die Form *Muḥammad* ist bereits eine sprachliche Interpretation, da nur Konsonanten der Form MḤMD (محمد) zu lesen sind, also auch eine Lesung *Maḥmad*[3] möglich wäre. Dazu schreibt Popp im Haupttext:

> „Große Verwirrung hat die Entdeckung von Kupfermünzen mit der Nennung Jesu als *muḥammad(un)* in Palästina gestiftet. Der Ausgräber von Gerasa/Jerash, Sir Alexander S. Kirkbridge, veröffentlichte 1947 das erste Exemplar einer rechteckigen Kupferprägung, welche auf der Vorderseite einen christlichen Herrscher (?) mit Langkreuz zeigt und auf der Rückseite, unter der Wertangabe *M* (=40 *Nummia*), die Inschrift: *muḥammad(un)* trägt.[4] Wegen der miserablen Qualität der Prägung wurde erst gar nicht versucht, diese dem Propheten der Araber

[2] Ders., Der Einfluss persischer religiöser Raster auf Vorstellungen im Koran. In: *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen.* Hg. von Karl-Heinz Ohlig. Berlin: Schiler, 2007; [2]2010, S. 441-455; Abb. 11.

[3] R. M. Kerr, Du désir à la louange. À propos de la racine *ḥmd* et de la « préhistoire » de Muḥammad, *Acta Orientalia Belgica*, 35, 2022, S. 258-260.

[4] Alexander, S. Kirkbridge, Coins of the Byzantine-Arab Transition Period, *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, Jerusalem 1948, S. 62, Nr. 62, Pl. XXVI. John Walker, *Catalogue* II, S. 52 , ASK 6 (ohne Abb.).

zuzuordnen.[5] Auf den Münzen ist eine Münzstätte angegeben. Die auf der Vorderseite im sassanidischen Stil von oben nach unten verlaufende Inschrift wurde als: ʿAmmân gelesen.[6]

Somit wäre dies ein früher Nachweis für die Verbreitung des Konzepts von Jesus als dem *muḥammad(un)* von Ostiran bis ins Ostjordanland. Die Verbreitung der Münzen mit der Erwähnung des Erwählten (*muḥammad[un]*) belegt die Wanderung von ʿAbd al-Maliks Bewegung von Ost nach West."

5 „The issue was probably issued by a minor chief named Muhammad rather than in the name of the prophet." (Baldwin's Auction Ltd., *Islamic Coin Auction in London*, 2004, Nr. 3117, 3118).

6 Clive Foss, Anomalous Arab-Byzantine Coins – Some Problems and Suggestions. *O. N. s. Newsletter* 166, London 2001, S. 7, Nr. 9.

INÂRAH
Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran

Band 1

Die dunklen Anfänge
Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam

3. Auflage 2007 / 400 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-128-1

Karl-Heinz Ohlig	Wieso dunkle Anfänge des Islam?
Volker Popp	Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen
Christoph Luxenberg	Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem
Claude Gilliot	Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten
Alfred-Louis de Prémare	ʿAbd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran
Ibn Warraq	A Personal Look at Some Aspects of the History of Koranic Criticism in 19th and 20th Centuries
Pierre Larcher	Arabe Préislamique – Arabe Coranique – Arabe Classique: Un Continuum?
Sergio Noja Noseda	From Syriac to Pahlavi: The Contribution of the Sassanian Iraq to the Beginning of the Arabic Writing
Alba Fedeli	Early Evidences of Variant Readings in Qurʾānic Manuscripts
Gerd-R. Puin	Leuke Kome / Laykah, die Arser / Aṣḥāb al-Rass und andere vorislamische Namen im Koran: Ein Weg aus dem ‘Dickicht’?
Mondher Sfar	Raisons d’espérer
Karl-Heinz Ohlig	Das syrische und arabische Christentum und der Koran

Band 2

Der frühe Islam

Eine historisch-kritische Rekonstruktion
anhand zeitgenössischer Quellen

2007 / 666 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-090-1

Karl-Heinz Ohlig	Licht ins Dunkel der Anfänge des Islam
Volker Popp	Von Ugarit nach Sâmarrâ – Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds
Karl-Heinz Ohlig	Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft?“
Karl-Heinz Ohlig	Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber – Die Historisierung eines christologischen Prädikats
Christoph Luxenberg	Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im ḥiǧāzī- und kūfī-Duktus
Ignaz Goldziher	Neu gelesen: Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme)
Volker Popp	Der Einfluss persischer religiöser Raster auf Vorstellungen im Koran
Markus Groß	Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht

Band 3

Schlaglichter

Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte

2008 / 616 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-224-0

Karl-Heinz Ohlig	Vom Ostiran nach Jerusalem und Damaskus. Historische Probleme der Quellenlage, Entstehung und Geschichte der koranischen Bewegung
Volker Popp	Biblische Strukturen der islamischen Geschichtsdarstellung
Johannes Thomas	Frühe spanische Zeugnisse zum Islam. Vorschläge für eine differenzierte Betrachtung der Konflikte und der religiösen Gemeinsamkeiten zwischen dem Osten und dem Westen des arabischen Reiches
Hans-Jörg Döhla	Die arabische Orthographie des Spanischen
Markus Groß	Buddhistische Einflüsse im frühen Islam?
Filippo Ranieri	Beobachtungen eines modernen Juristen zu den historischen Wurzeln von Teilen der Scharia

Christoph Heger	„yâ muhammad“ – kein „o Mohammed“, und wer ist ʿalī?
Claude Gilliott	Die Schreib- und/oder Lesekundigkeit in Mekka und Yathrib/Medina zur Zeit Mohammeds
Geneviève Gobillot	Grundlinien der Theologie des Koran, Grundlagen und Orientierungen
J.M.F. van Reeth	Die Vereinigung des Propheten mit seinem Gott
Manfred Kropp	Äthiopische Arabesken im Koran: Afroasiatische Perlen auf Band gereiht, einzeln oder zu Paaren…
Christoph Luxenberg	Die syrische Liturgie und die „geheimnisvollen Buchstaben“ im Koran - eine liturgievergleichende Studie
J.M.F. van Reeth	Eucharistie im Koran
Elisabeth Puin	Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣanʿāʾ
Thomas Milo	Computing and the Qurʾān. Some caveats
Gerd-R. Puin	Die Utopie einer kritischen Koranedition: Ein Arbeitsbericht
Keith E. Small	Textual Variants in the New Testament and Qur'ānic Manuscript Traditions
Ibn Warraq	Zur Verteidigung des Westens

Band 4

Vom Koran zum Islam

Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran

2009 / 720 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-269-1

Markus Groß et al.	Anmerkungen zur Kritik an Inârah
Karl-Heinz Ohlig	Von Bagdad nach Merw. Geschichte, rückwärts gelesen
Volker Popp	Maavia der Aramäer und seine Zeitgenossen. Die muslimische Geschichtsschreibung als Mythologisierung eines theologischen Konzepts
Muhammad Kalisch	Die Brüche in der Geschichte der Schia – Von der Fiktion zur historischen Realität
Johannes Thomas	„Ibaditen“ / „Kharidjiten“ / „Mutaziliten“: Kategorisierungsprobleme, Entstehungslegenden und synkretistisch-gnostische Strömungen im Westen des arabischen Reiches
Ignaz Goldziher	Der Einfluss des Buddhismus auf den Islam (Vortrag in ungarischer Sprache aus dem Jahr 1903, übersetzt und bearbeitet von Markus Groß)
Markus Groß	Frühislam und Buddhismus. Neue Indizien

Geneviève Gobillot	Der Begriff Buch im Koran im Licht der pseudoklementinischen Schriften
Manfred Kropp	Koranische Texte als Sprechakte am Beispiel der Sure 85
Thomas Milo	Arabic Amphibious Characters phonetics, phonology, orthography, calligraphy and typograpy
Elisabeth Puin	Ein früher Koranpalimpsest aus Sanaa II
Ibn Warraq	Some Additions to A. Jeffery and I. Mendelsohn, and some pages from the Samarqand Qur'an Codex
Gerd-R. Puin	Quellen, Orthographie und Transskription der ägyptischen und anderer Standardausgaben des Koran
Christoph Luxenberg	Keine Schlacht von Badr – Zu syrischen Buchstaben in frühen Koranmanuskripten
Markus Groß	Was die Islamforschung aus der Kriminalistik lernen kann

Band 5

Die Entstehung einer Weltreligion I

Von der koranischen Bewegung zum Frühislam

2010 / 472 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-318-6

Markus Groß/ Karl-Heinz Ohlig	Zum Echo auf die Veröffentlichungen von Inârah in Presse und Fachwelt
Karl-Heinz Ohlig	Neue Forschungsergebnisse zu den Anfängen des Islam – Eine Einführung
Volker Popp	Theologische Umbrüche im Islam. Das Zeugnis der epigraphischen Tradition
Gilles Courtieu	Die THRESKEIA der Ismaeliten und andere Völker – Studie über das religiöse Vokabular der hundertsten Häresie des Johannes Damascenus
Johannes Thomas	Araboislamische Geschichtsschreibung und ihre Auswirkungen auf Geschichtsbilder von al-Andalus
Elisabeth Puin	Ein früher Koranpalimpsest aus Sanaa II – Teil III
Munther Younes	"In Suffering" or " in Honor" – A Reinterpretation of Q 90 (al-Balad)
Gerd-R. Puin	Das arabisch-jemenitsche Alphabet
Robert M. Kerr	Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur – Kann die semitische Epigraphik etwas über die Entstehung des Korans erzählen?

Christoph Luxenberg — "Inârah" im Koran – Zu einem bisher übersehenen Hapax Legomenon (Sure 46:4)
Ibn Warraq — Die Anwendung historischer Methoden und die Forderung nach Wohlwollen gegenüber dem Islam
Markus Groß — Wozu neue Koranübersetzungen?
Karl-Heinz Ohlig — Indiz einer wissenschaftlichen Malaise

Band 6

Die Entstehung einer Weltreligion II

Von der koranischen Bewegung zum Frühislam

2012 / 814 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-345-2

Karl-Heinz Ohlig — Geschichte und Geschichten
Volker Popp — Epigraphische Spuren frühislamischer Gemeindebildung
Claude Gilliot — Nochmals: Hieß der Prophet Muḥammad?
Johannes Thomas — Hellenistische Traditionen im frühen Islam, Kunst, Architektur und literarische Libertinage
R aymond Dequin — Frühe ʿAlī -Verehrung und die Schöpfung des abbasidischen Weltbilds
Elisabeth Puin — Ein früher Koranpalimpsest aus Sanaa II (DAM 01-27.1) - Teil IV: Die scriptio inferior auf den Blättern 17, 18 und 19
Alba Fedeli — Variants and Substantiated Qirāʾāt: A few Notes Exploring their Fluidity in the Oldest Qurʾānic Manuscripts
Markus Groß — Die erfundenen arabischen Relativpronomen – Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Klassisch-Arabischen
Robert Kerr — Von der aramäischen Lesekultur zur arabischen Schreibkultur II – Der aramäische Wortschatz des Koraṇ
Christoph Luxenberg — Keine Polygamie und kein Konkubinat im Koran (Sure 4:3) Teil 1
Frank Van Der Velden — *TEXTUM CORRUPTUM*: Gibt es eine syro-aramäische Lesart der „verderbten Stellen" des hebräischen Psalters?
Geneviève Gobillot — Die „Legenden der Alten" im Koran – Die Erzählung von den Schläfern in der Höhle und der Alexander-Roman anhand von Sure 18 (Übers.: Werner Müller)

Marcin Grodzki:	Von Lüling zu Inârah – ein Blick auf die Fortentwicklung einiger Forschungsaspekte in den letzten Jahrzehnten
Gerd -R. Puin	Der Koran nach der Lesart von Angelika Neuwirth
Piotr O. Scholz	Einige Bemerkungen aus der Sicht der Kunde vom Christlichen Orient

Band 7

Die Entstehung einer Weltreligion III

Die heilige Stadt Mekka – eine literarische Fiktion

2014 / 931 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-418-3

Karl-Heinz Ohlig	Zur Einleitung
Robert M. Kerr	Empire Annus Hegiræ vel Annus (H)Agarorum? – Etymologische und vergleichende Anmerkungen zum Anfang der islamischen Jahreszählung
Robert M. Kerr	Ist der Qur'ān in Mekka oder Medina entstanden
Robert M. Kerr	Der Islam, die Araber und die Hiğra
Robert M. Kerr	Die blauen Blumen von Mekka – Von Ismaels Stadt zum Heiligtum der Ismaeliten
Volker Popp	Epigraphische Zeugnisse der Parusieerwartung in der koranischen Bewegung – ein Versuch
Volker Popp	Islam im Kontext – Der epigraphische Befund
Volker Popp	Die Täufer am Jordan und das Wasser unter der Tür des Tempels – Von der Entwicklung der koranischen Bewegung an der Marwa
Said Amir Arjomand	Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam: 610-750 CE
Peter von Sivers	Christology and Prophetology in the Umayyad Arab Empire
Pietr Scholz	*TEXTUM CORRUPTUM*: Gibt es eine syro-aramäische Lesart der „verderbten Stellen" des hebräischen Psalters?
Geneviève Gobillot	Die „Legenden der Alten" im Koran – Die Erzählung von den Schläfern in der Höhle und der Alexander-Roman anhand von Sure 18 (Übers.: Werner Müller)
Marcin Grodzki:	Von Lüling zu Inârah – ein Blick auf die Fortentwicklung einiger Forschungsaspekte in den letzten Jahrzehnten
Gerd -R. Puin	Der Koran nach der Lesart von Angelika Neuwirth

Piotr O. Scholz	An der Wiege der sogenannten „islamischen Kunst“ unter besonderer Berücksichtigung Ägyptens
Sven Kalisch	Anmerkungen zum *isnād* – Ein Beitrag zum Verständnis islamischer Geschichtskonstruktion
Edouard Marie Gallez / M. Lamsiah	Suspicions of Ideological Manipulation and Codicology: A Provisional Synthetic Approach
Patrick Poppe	Radix Turcorum, radix Mahumeti? – Entstehungs- und Herkunftsdiskurse über den Islam im Kontext des Falls von Konstantinopel (1453)
Karl-Heinz Ohlig	Wer hat den Koran geschrieben? Ein Versuch
Manfred Kropp	Braucht das „heilige Tal“ einen Namen, oder ist es einfach bekannt? – Erwägungen zu dem Namen Ṭuwā in Koran 20 Ṭahā, 12 und 79 an-Nāziʿāt, 16 mit einer Alternativdeutung
Geneviève Gobillot	Mose vor einem dreifachen Rätsel – Drei Lesarten von Koran 18, 60 – 82 (Les trois niveaus de lecture de la triple ènigme présentée à Moise (Coran 18, 66-82)
Elisabeth Puin	Ein früher Koranpalimpsest aus Ṣanʿāʾ (DAM 01-27.1) – Teil V: Die scriptio inferior auf den Blättern 14 und 15 sowie Auseinandersetzung mit den Thesen und der Edition des Koranpalimpsests von Behnam Sadeghi und Mohsen Goudarzi
Maurice Causse	De la méthode synoptique appliquée au Coran et au Ḥadīṯ
Markus Groß / Karl-Heinz Ohlig	Streit um den Felsendom – Zur Einleitung
Helmut Abu Limor Wagner	ʿAbd al-Maliks Muḥammad und Qurʾān – Ein Grabstein von Assuan und Tausende von *Münzen*
Markus Groß	Zum Grabstein von Assuan und der Entstehung des Muḥammad-Mythos
Gerd-R. Puin	Abermals: Hieß Mohammed „Muḥammad“
Johannes Thomas	Noch einmal zur mḥmd-Formel im Felsendom Münzinschriften bestätigen die philologische Korrektheit der Interpretation von Christoph Luxenberg
Carl Ehrig-Eggert	Was heißt “arabisch-islamische Wissenschafts-geschichte“? – Einige Anmerkungen
Johannes Thomas	Islamwissenschaft und Religionspolitik – Zu Publikationen von Angelika Neuwirth, Thomas Bauer und Nicolai Sinai
Ralph Ghadban	Multikulturalismus und Islamkritik

Marcin Grodzki	The Christian-Muslim Dialogue in the Light of Recent Unorthodox Scientific Research on the Genesis of Islam
Markus Groß	Der Koran – kein europäischer Text Mehr als eine Rezension zu Angelika Neuwirth: „Der Koran als Text der Spätantike – Ein europäischer Zugang“

Band 8

Die Entstehung einer Weltreligion IV

Mohammed – Geschichte oder Mythos?

2017 / 850 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-100-7

Robert M. Kerr	Zur mohammedanischen Frage – Aus einem Leben: Dichtung und Wahrheit
Karl-Heinz Ohlig	Zum Einfluss des Judenchristentums auf Koran und Islam
Markus Groß	Judenchristentum, Syrische Theologie und Frühislam – Einige typologische Bemerkungen
Volker Popp	(1) Über die Goldmünzen des Kreuzfahrer-Königreichs von Jerusalem mit arabischen Inschriften und der Nennung des Gesandten Allahs („MḤMD“) und des Beauftragten Allahs (ʿAlī) (2) Eine Bemerkung zur Herkunft des Alexander-/Ḏū l-Qarnayn-Materials im koranischen Text (Sure 18:83-102)
Raymondd Dequin	(1) Das Leben des Abū Muslim – und die Lebensbeschreibung des arabischen Propheten: Der neue Reichsglaube der frühen Abbasiden und der Ursprung der islamischen Traditionsliteratur (2) Die Anfänge des islamischen Kalenders
Uwe F. Schmidt	Die frühesten außerislamischen Belege für *Mohammed*, *Muslim* und *Islam*
Peter von Sivers	Muʿāwiya, Herrscher der Gläubigen, aber welchen Glaubens?
Christopher Plato	(1) Zwischen Dichtung und Wahrheit – Beobachtungen an der islamischen Traditionsliteratur (2) Schisma und Rückzug im Kontext – Einige Anmerkungen zu den Ḫāriǧiten und den Muʿtaziliten im frühen Islam
Gilles Courtieu	Das Glück bei Allah oder bei Khosrau? – Prachtentfaltung wie bei einem persischen

	Festessen in den Paradiesversen des Koran
Johannes Thomas	Al-Andalus: Historiographie und Archäologie
Geneviève Gobillot	Jesus, auf ewig „von den Toten auferstanden“ am 19 Nisān des göttlichen Kalenders
Hans Jansen	Die vom Koran abgeschafften „Schaltmonate“ und ihr Fehlen in der Prophetenbiographie
Sven Kalisch	Der *qurʾān* als ein Dokument des Konsenses – Ein Beitrag zur Funktion des *qurʾān* bei der Entstehung des Islam
Mohammad Lamsiah	The Elephant Story in the Qurʾān – Myth, History, or Both?
Johannes Thomas	Rezension – *Das Goldene Tor* (Philip Le Roy, La Porte du Messie, Paris 2014)
Gerd-R. Puin	Würdigung – Über Günter Lüling (1928–2014) und sein Werk

Band 9

Die Entstehung einer Weltreligion V

Der Koran als Werkzeug der Herrschaft

2020 / 656 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-215-8

Karl-Heinz Ohlig	Vorwort
Robert M. Kerr	„Forging Ahead into the Islamic Past“ – Einige Bemerkungen zur Inschrift von Zuhayr
Raymond Dequin	Zayd, der Adoptivsohn des arabischen Propheten – Der Koran als Werkzeug der Herrschaft des arabischen Reichs
Mazdak Bamdadan	Die dunkle Krypta – Eine vergleichende Analyse der islamischen Historiographie
Johannes Thomas	Al-Andalus-Propaganda – Verteufelung des Westens, Christentumskritik und Lobgesänge auf die (nur angeblich) tolerante islamische Theokratie
Johannes Thomas	Zu den beiden Mythen: „Entscheidungsschlacht am Guadalete (711)“ und „Zerstörung der Städte“
Johannes Thomas	Mythos „Die islamische Eroberung…führte die Iberische Halbinsel aus der Massenverdummung des europäischen Mittelalters in den Glanz der arabischen Zivilisation.“ – Beispiel: Recht
Volker Popp	Vom Logos zum Nomos (1. Teil)
Gerd-R. Puin	Ein Alif zuviel? – Ein omayyadisches Gewicht, Lesarten des Korans und eine Lülingsche Idee
Robert M. Kerr	Die islamische Kabbala: eine Neuorientierung

Habib Tawa — Daʿwa, Ǧihād, Taqīya und Takfīr bei den Muslim-Brüdern im Werk von Ṭarwat al-Ḫirbāwī, ehemaliger ranghoher Kader dieser Organisation
Marcin Grodzki — Günter Lüling – Islam as a non-trinitarian faith of Semitic forefathers
Markus Groß — Audiatur et altera pars – Revisionistische Islamwissenschaft und ihre Rezeption (Teil 1)
Daniel A. Brubaker — In Memoriam, Keith Small (1959-2018)

Band 10

Die Entstehung einer Weltreligion VI

Vom umayyadischen Christentum zum abbasidischen Islam

2021 / 862 Seiten gebunden / ISBN 978-3-89930-389-6

Samir Arbache — Lexiques coraniques et horizons culturels du texte
Daniel Alan Brubaker — Forgotten God? – Post-production Insertions of Allāh in Early Qur'ān Manuscripts
Walter Burnikel/ Gerd. R. Puin — Gustav Flügels Vorworte, kommentiert – Ein Rückblick auf die Geschichte des Korandrucks in Europa
Gilles Courtieu — L'énigme du cristal d'argent (Coran 76/15-16) – Sur des versets retravaillés et des ambiguïtés sémantiques apparemment irréductibles
Raymond Dequin — Der frühe abbasidische Koran
Guillaume Dye — Le Coran et le problème synoptique : quelques remarques préliminaires
David Engels — „Der Islam ist eine neue Religion fast nur in dem Sinne, wie das Luthertum eine war" – Oswald Spenglers „magische Kultur": Historische Anmerkungen zu einem denkwürdigen Konzept
Edouard M. Gallez — Les mentions de Muḥammad dans le Coran : Des années perdues depuis 1949 ? – Histoire d'une recherche
Geneviève Gobillot — Les commentaires du Coran transmis dans le *muṣḥaf* : témoignages des conditions historiques de la première diffusion du texte à une communauté en formation ?
Gerald R. Hawting — "The Ḥajj, an Appendix to the Cult of the Kaʿba": Wellhausen's Idea in the Light of the Qurʿān and Other Evidence

Sven Kalisch	Islamische Theologie ohne historischen Muḥammad – Anmerkungen zu den Herausforderungen der historisch-kritischen Methode für das islamische Denken
Robert M. Kerr	« Farüqter Heiland » et le Ḥaǧǧ original à Jérusalem – Quelques remarques sur le messianisme de l'islam naissant
Florence Mraizika-Chaussy	Le rite islamique : des bicéphalies du *ḥarām* et du pouvoir au puzzle
Hela Ouardi	La mort du prophète de l'islam et la naissance du premier califat : le moment de « la rupture instauratrice »
Volker Popp	Vom Logos zum Nomos 2 – Der ʿAbdallāh ʿAbd al-Malik, die Marwāniden und Marw in der Margiana
Jan Retsö	God's Daughters – Who were they?
Ebrard Rodrigo da Costa	La crucifixion du Messie dans Qur'ān 4.157-158 – Entre *Literarkritik* et *Redaktionsgeschichte*
Carlos A. Segovia	The Renewed Interpretation of the Platonic Corpus and the Qur'ān: How Formulating More Accurate Questions Leads to Finding Better Answers
Stephen J. Shoemaker	The Eschatological Reign of God in the Qur'an: The *Amr Allāh*
Peter von Sivers	Koranische Hintergründe: Tritheismus, Theopaschitismus und Doppelqnōmā.
Habib Tawa	Faux prophètes et rapports de force au sein du proto-Islam – Eléments pour un examen critique de personnages relégués dans l'ombre
Jan M.F. van Reeth	*Bakka*, der Tempel Abrahams

www.schiler-muecke.de

Ibn Warraq

Leaving the Allah Delusion Behind
Atheism and Freethought in Islam

2020 / 752 Seiten / ISBN 978-3-89930-256-1

»This beautifully written book is a tour-de-force of astonishing scholarship.«
Richard Dawkins

Mehdi Mozaffari

Islamism – A New Totalitarianism

2017 / 344 Seiten / ISBN 978-3-89930-113-7

A global view on the phenomenon of Islamism from its beginning in Medina to its new forms with the 'Caliphate' of Abu Bakr al-Baghdadi.

Mondher Sfar

Wie authentisch ist der Koran?
Eine historisch-theologische Studie

2018 / 188 Seiten / ISBN 978-3-89930-177-9

Mondher Sfar steht der muslimischen Doktrin über die Echtheit des Korans und die Unveränderlichkeit des Textes kritisch gegenüber. Die detaillierte Studie zeigt, dass der aktuelle Text Spuren vieler Änderungen und Einschübe trägt.

Barino Barsoum

Nichtmuslime im islamischen Recht

Eine Studie zur Doktrin al-walāʾ wa-l-barāʾ im Sunnitentum

2023 / 726 Seiten / ISBN 978-3-89930-460-2

Untersucht wird die Doktrin al-walāʾ wa-l-barāʾ (Loyalität und Lossagung), die seit den 1980er Jahren von salafistischen Gelehrten prominent vertreten und medial verbreitet wird. Sie regelt die zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen aus islamischer Sicht. Dürfen Muslime einen Nichtmuslim initiativ grüßen? Wie soll der initiative Gruß eines Nichtmuslims erwidert werden? Darf ein Muslim in seinem äußeren Erscheinungsbild den Nichtmuslimen ähneln? Darf er einen Nichtmuslim zum Freund haben? Darf ein Muslim Liebe und Zuneigung für einen Nichtmuslim empfinden?

Enes Karić

Bodenständiger Islam in Europa

Theologische Beiträge aus Bosnien

Herausgegeben von Chritl Catanzaro und Rainer Oechslen
2023 / 270 Seiten / ISBN 978-3-89930-461-9

»Die christlichen Leser werden staunen über die ernsthaften und tiefsinnigen muslimischen Reflexionen zu den aufgeworfenen Fragen, die ihnen Enes Karić, einer der Vordenker eines modernen bosnischen Islams, hier vorlegt.« *Norbert Reck, Stimmen der Zeit*

Enes Karić ist hervorgetreten durch zahlreiche Veröffentlichungen in bosnischer und englischer Sprache zur Koranexegese, zum Dialog der Religionen und zur Geschichte Bosniens. An der Islamisch-Theologischen Fakultät in Sarajevo begann er sein Studium, später folgten Studienaufenthalte in Kairo, Yale und Oxford. Von 1994 bis 1996 war er Kultusminister der Republik Bosnien und Herzegowina, seit 1999 ist er ordentlicher Professor für Koranexegese an der Islamisch-Theologischen Fakultät, die nun Teil der Universität Sarajevo ist.

www.schiler-muecke.de